

تطور
الفكر الغربي

تطور الفكر الغربي

رؤية نقدية

تأليف

الدكتور

علي عبد المعطي محمد

استاذ ورئيس قسم الفلسفة بكلية الآداب
جامعة الامارات العربية المتحدة

الدكتور

علي حنفي محمود

مدرس الفلسفة المعاصرة
بكلية الآداب - جامعة الامارات
العربية المتحدة

الدكتور

عزمي طه السيد

مدرس الفلسفة الاسلامية
بكلية الآداب - جامعة الامارات
العربية المتحدة

الدكتور

زكريا بشير إمام

مدرس الفلسفة الاسلامية
بكلية الآداب - جامعة الامارات
العربية المتحدة



مكتبة الفلاح

تطور الفكر الغربي

رؤية نقدية

بسم الله الرحمن الرحيم

« فاتحة لكل خير وتمام لكل نعمة »

الطبعة الأولى

١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م

مكتبة الفلاح الكويت
شارع بيروت مقابل بريد حولي القديم
تلفون: ٢٦٤٧٧٨٤
ص.ب: ٤٨٤٨ الصفاة الرمز البريدي 13049 الكويت
برقيا: لغاتكو

محتويات الكتاب

الموضوع | الصفحة

الفصل الثاني

بدايات الفكر الغربي عند اليونان

الفصل الثالث

انعكاسات الفكر اليوناني على الحضارة الرومانية

الفصل الرابع

المسيحية والفكر الغربي في العصور الوسطى وعصر النهضة

الفصل الخامس
الفكر الغربي في العصور الحديثة: خصائصه واتجاهاته

الفصل السادس

الفكر الغربي في العصور الحديثة
التنويريون، الرومانسيون، وأصحاب نظرية العقد الاجتماعي

الفصل السابع

الفكر الغربي المعاصر

قائمة المراجع :



بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة الكتاب

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الخلق وسيد المرسلين نبينا محمد، وعلى آله وصحبه ومن تبعهم على هدى وبصيرة بإحسان إلى يوم الدين وبعد :

هذا كتاب في تطور الفكر الغربي يعالج موضوعا واسعا متعدد الجوانب، ويغطي فترة طويلة من الزمن منذ بدايات الفكر الغربي عند اليونان حتى المرحلة المعاصرة.

وقد اختار المؤلفون تقسيم تطور هذا الفكر إلى مراحل تتمشى مع الحقب التاريخية ، وأن تعالج في كل مرحلة أبرز مظاهرها الفكرية مع الإشارة إلى أعلام المفكرين البارزين الذين كان لفكرهم دور هام في تطوير الفكر الغربي وفي تحديد ملامحه العامة وخصائصه .

ولعل القارىء يتساءل: ولماذا الفكر الغربي وتطوره؟
أليس دراسة الفكر العربي الإسلامي أولى وأجدى؟

لا نعتقد أن الجواب يخفى على المثقف الواعي، فمن الذي قال أن دراسة الفكر الإسلامي ليست هي الأساس والغاية حتى في هذا العمل؟

إن القضية الواقعية التي نعيشها فعلا، وتقلق كل مفكر ومثقف مخلص ، هي أننا نواجه بالفعل غزواً غربياً بجانبيه المادي والثقافي ،وهذا الغزو- وهو الوصف الأقرب إلى حقيقته، أو هذا الاحتكاك في رأي من يرى أنه أمر طبيعي

بين الحضارات ـ هما أمران لا حيلة لنا في دفعهما وتلافيهما بصورة نهائية؛ فطبيعة الموقع الجغرافي لبلادنا، وطبيعتها الاقتصادية، وطبيعة العلاقات السياسية الدولية، والتقدم الهائل في وسائل الاتصـالات . . إلخ كل ذلك يجعلنا عاجزين عن منع أية تأثيرات قد تأتينا من الخارج منعاً باتاً ، وعندئذ يكون على المفكر الحكيم أن يجد الحل الأمثل. ونحن نعتقد أن مثل هذا الحل يتمثل في قيام مجموعة من مفكرينا وكتابنا بدراسة الفكر الغربي دراسة واعية ناقدة تبين طبيعته وحقيقته لجمهرة المثقفين ، وأولهم طلاب الجامعات . فإذا حصل هذا سهل على المثقفين بعد ذلك أن يقولوا رأيهم فيه ، وأن يواجهوه بوعي وبصيرة . ويدعونا ديننا الحنيف إلى البحث عن الحكمة وإلتقاطها تطبيقاً لتوجيه رسولنا الكريم في قوله : الحكمة ضالة المؤمن أني وجدها فهو أحق الناس بها ، وهو توجيه سار عليه علماؤنا الأقدمون بناة الحضارة الإسلامية الزاهرة .

وهكذا فليس المقصود من كتاب مثل هذا تمجيد الفكر الغربي ، وإنما دراسته والتعرف على خصائصه بصورة موضوعية محايدة، ثم نقده نقداً إيجابياً سلبياً في ضوء عقيدتنا وتراثنا وقيمنا الإسلامية، وفي ضوء مبادىء العقل والمنطق. ونحن نستهدف بهذا العمل جملة من النتائج تتلخص فيما يلي :ـ

أولا : التقليل من حدة الغزو الثقافي والحضاري الغربي ومنحنا القدرة على مجابهته والتقليل من آثاره السلبية إلى أكبر حد ممكن .

ثانيا : إعادة الثقة التي فقدناها في نفوسنا، وقدراتنا وعلمنا .

ثالثا : صياغة فكرنا صياغة جديدة أصيلة في شتى الجوانب، وهذا هو المقصد الأسمى، ونعني بهذا أن يكون لنا فكرنا الأصيل النابع من بيئتنا وظروفنا وتراثنا وقيمنا .

رابعا : منحنا القدرة على تمييز فكرنا من غيره، وتحديد مكانته بين فكر الحضارات الأخرى، فنعي موقفنا وسط المواقف الأخرى .

خامسا: تكوين جدار ثقافي يمنع نفاذ الأفكار الهدامة إلينا، بل مجابهتها بكل ما يحتويه الإنسان العربي المسلم من قيم دينية وأخلاقية أصيلة.

سادسا: الجمع بطريقة صحيحة صائبة بين الأصالة والمعاصرة.

ومع أن كل ما ذكرناه ليس مجرد أفكار إنشائية وإنما هي موقف وصلنا إليه بعد تفكير وتأمل، فإننا لا نريد للقارىء أن يظن بأن دراسة الفكر الغربي هي وحدها السبيل إلى إيجاد فكر أصيل معاصر.. كلاَّ إنه أحد السبل المعينة على ذلك، كما أشرنا آنفا، ولكن السبيل الأهم هو أن نعرف تراثنا الفكري، وندرس تجاربه، ونستخلص منها خلاصاتها النافعة، وعبرها الحكيمة، ونجتهد بعد ذلك في وصل ما انقطع من هذا التراث واضعين في اعتبارنا ما انتهى إليه الفكر في الحضارات الأخرى.

وهكذا يأتي هذا الكتاب تلبية لحاجة ملحة، وجوابا على سؤال قائم، وإحساسا بالمسؤولية الفكرية الملقاة على عواتق المفكرين والكتاب وعلى رأسهم أساتذة الجامعات.

والكتاب وإن جاء نتيجة لما وصفنا، فإننا لن نزعم أبدا أنه وصل حدّ الكمال، فالكمال لله وحده، ولكن حسبه أنه أول عمل ـ فيما نعلم ـ يتصدى لمعالجة هذا الموضوع في عمومه وشموله مع ما يكتنف ذلك من صعوبات جمة تتعلق باقتناص الأفكار من مسار الحضارات، والكشف عن بعضها وسط تيارات متلاطمة من الأحداث التاريخية والوقائع البشرية التي طالت فشملت أكثر من خمسة وعشرين قرناً من الزمان.

وبعد، فقد تضافرت جهود أربعة من أهل الاختصاص في إتمام هذا العمل وهم الأستاذ الدكتور علي عبدالمعطي والدكتور عزمي طه السيد والدكتور على حنفي والدكتور زكريا بشير. ومع أن فكرة العمل وأهدافه وخطته قد نوقشت

من قبل الزملاء جميعا، وبرغم الطابع الجماعي الذي حدث في تأليف هذا الكتاب ، إلا أنه تم تقسيم العمل فجاء إسهام الزملاء على النحو التالي :ـ

الفصل الأول وعنوانه « الفكر الغربي أهميته ومصادره » جاء جهدا جماعيا حيث اشترك الجميع في كتابته وتأليفه.

أما الفصل الثاني وهو عن « بدايات الفكر الغربي عند اليونان » فقد اشترك في كتابته كل من الأستاذ الدكتور علي عبدالمعطي، والدكتور علي حنفي والدكتور زكريا بشير.

ولقد كتب الأستاذ الدكتور علي عبدالمعطي محمد الفصل الثالث بأكمله وهو عن « انعكاسات الفكر اليوناني على الحضارة الرومانية ».

كما كتب الفصل الرابع بأكمله وعنوانه « المسيحية والفكر الغربي في العصور الوسطى وعصر النهضة » عدا الفقرة الخاصة « بنقد التفكير العلماني » التي كتبها الدكتور عزمي طه .

الفصل الخامس وعنوانه « الفكر الغربي في العصور الحديثة: الخصائص والاتجاهات الفكرية » فلقد تقاسم كتابته الدكتور علي حنفي والدكتور زكريا بشير .

أما الفصل السادس وعنوانه « الفكر الغربي في العصور الحديثة : التنويريون والرومانسيون وأصحاب نظرية العقد الإجتماعي » فلقد كتب الدكتور زكريا بشير الجزء الخاص بالتنويريين ، وكتب الدكتور عزمي طه الجزء الخاص بالنزعة الرومانسية ، وكتب الأستاذ الدكتور علي عبدالمعطي الجزء الخاص بالفكر السياسي والإجتماعي في العصر الحديث .

أما الفصل السابع والأخير فكان عن الفكر الغربي المعاصر ويتكون من خمس فقرات، كتب الدكتور عزمي طه الفقرة الخاصة بخصائص الفكر الغربي

المعاصر والفقرة الخاصة بالمذاهب الاقتصادية المعاصرة، وكتب الدكتور علي حنفي الجزء الخاص بالتيارات الفلسفية المعاصرة، وكتب الدكتور زكريا بشير الجزء الخاص بالفكر العلمي المعاصر ، وكتب الأستاذ الدكتور علي عبدالمعطي الجزء الخاص بالفنون الجميلة في الحقبة المعاصرة .

والله من وراء القصد وهو الهادي إلى سواء السبيل . .

العين في ١٥ رجب ١٤٠٧ هـ

الموافق ١٥ مارس ١٩٨٧ م

المؤلفون

الفصل الأول
الفكر الغربي
أهميته ومصادره



أولاً : المقصود بالفكر الغربي وأهميته دراسته

الفكر الغربي هو ذلك النشاط الذهني المنظم الذي تفتقت عنه العقلية الأوروبية وكان نتاجا علميا أو ثقافيا أو أخلاقيا أو سياسيا . . الخ للحضارة الغربية بأسرها ، تلك الحضارة التي بدأت في بلاد اليونان وآسيا الصغرى وجنوب ايطاليا . ثم امتدت بحيث شملت بقية بلدان أوربا والأمريكتين وكندا وكل ما يعد امتدادا سكانيا لهذه المناطق .

ويمكن تقسيم الفكر الغربي إلى المراحل التالية :

١ ــ بدايات الفكر الغربي عند اليونان .

٢ ــ انعكاسات الفكر اليوناني على الحضارة الرومانية .

٣ ــ العصور الوسطى المسيحية .

٤ ــ عصر النهضة .

٥ ــ الفكر الغربي في العصور الحديثة .

٦ ــ الفكر الغربي المعاصر .

وترجع أهمية دراسة الفكر الغربي إلى ضرورة الإلمام بما يدور في الغرب من أفكار وتيارات فكرية مختلفة بسبب تأثير هذا الفكر على العالم والحضارة الإنسانية بوجه عام .

وهناك موقفان في عالمنا العربي والإسلامي المعاصر بصدد تطور الفكر الغربي :

الأول : موقف يرفض مثل هذه الدراسة باعتباره فكرا غربيا ووافدا على الثقافة العربية الإسلامية وهذا موقف جمود وانغلاق .

والثاني : موقف يرى ضرورة الانفتاح المطلق على الفكر الغربي ، والنهل منه بدون قيود ، أو بدون اعتبار للشخصية العربية الإسلامية .

ونحن نرى أن دراسة تطور الفكر الغربي هي دراسة ضرورية ، على أن تكون هذه الدراسة دراسة نقدية واعية ، بحيث لا نقبل من هذا الفكر ما يتناقض مع قيمنا وتراثنا الحضاري العربي والإسلامي ، وهذا يقتضي منا العمل على تكوين جدار ثقافي داخل كل إنسان عربي مسلم يمنع عملية الغزو الثقافي للأفكار الهدامة منعا كاملا .

نحن لسنا مع الإنغلاق التام ، ولسنا مع الانفتاح المطلق ، ولكننا مع التفاعل الايجابي الذي يقبل الصحيح ويرفض ما لا يتوافق معنا ، والذي يعطي بقدر ما يأخذ .

كما تتجلى أهمية هذه الدراسة في اطلاعنا على جوانب هامة في عالمنا المعاصر مثل : فهم العلوم الانسانية فهما أكمل ، ووقوفنا على أحدث منجزات العلم المعاصر ، وها هنا لايكون شاغلنا الأول هو العودة إلى التراث واجترار الماضي وحسب بل الجمع بين الأصالة والمعاصرة .

ثانيًا : العلاقة بين الفكر وظروف العصر ومشكلاته

ليس من شك في أن الفكر - أي فكر - يعكس ظروف العصر الذي ينبثق فيه كما يتأثر بالبيئة وظروف العصر ، بيد أن هذه العلاقة ليست مطلقة ، إذ أن هناك الكثير من الأفكار التي تتجاوز عصرها وبيئتها ، وإلا ما وجدنا أمامنا أفكارا خالدة تسمو على حدود المكان ، وتتعالى على آنات الزمان .

ويجب أن ندرك أن المفكر الحق هو ذلك الذي يسعى إلى فهم ظروف عصره وحل مشكلات مجتمعه ، والأخذ بيده ، من أجل تقدمه ورفعته ، غير أن ذلك لم يمنع من ظهور مفكرين استطاعوا أن يسبقوا أجيالهم بجيل أو بجيلين أو إلى الأبد . وأن هناك أعمالا فنية وفلسفية ونظريات سياسية واجتماعية ورؤى أدبية كتب لها الخلود رغم أنها وليدة عصر معين .

والناظر في أي فكر ، لا يلبث أن يرى بوضوح ، أن هذا الفكر ما هو إلا إنعكاس لواقع المفكر ومجتمعه وعصره ، وحتى لو وجدنا أمامنا فكراً مثالياً متعالياً على الواقع ومتجاوزاً له ، فإن هذا التجاوز يجب أن يدرك على أنه رد فعل لواقع لا يقبله المفكر ولا يرضى عنه . وهكذا يمكن فهم فلسفة أفلاطون المثالية على أنها تجاوز ورد فعل لواقع أليم ساد عصره ، كما يمكن فهم فكر الفارابي في هذا الإطار .

وخلاصة القول هي أن المفكر لا يبدأ فكره من فراغ بيد أن هذا المفكر نفسه إما أن يكون معبراً تمام التعبير عما في الواقع والبيئة والعصر ، وإما أن يتجاوز هذا الواقع ويتسامى عليه خصوصاً في فترات الفساد والإنحلال الاجتماعي والثقافي والسياسي . . الخ . وها هنا يكون الواقع هو الأساس سواء عبرنا عنه بكل خصوصياته أو تجاوزناه .

ثالثاً : مصادر الفكر الغربي

لاشك أن الفكر الغربي لم يولد في فراغ ، وهذه المقولة تصدق على كل فكر إنساني مهما بلغت درجته في الابداع والإبتكار والأصالة والعبقرية المتفردة ، وهي لا تعني انعدام التجديد ، ولا تنكر أن بعض الأمم والشعوب في فترات الابداع والحيوية ، تأتي بفكر ، وتفجر من الإنجازات الحضارية مالم يسبقها غيرها من الأمم والشعوب . ولكنها تعني في المحل الأول أن الحضارة أمر تراكمي ، وأنها أيضا تراث إنساني مشترك يدور مع دورة الحضارة وتتوارثه الأمم والشعوب بعضها عن بعض ، وهكذا ورث الفكر الغربي حضارات سادت ثم بادت منذ أقدم العصور .

ويتفق معظم المؤرخين لتاريخ الشعوب على أن الفكر الغربي ، والحضارة الأوروبية التي وصلت إلى قمة انجازاتها في مجال العلم والتكنولوجيا في تاريخنا المعاصر ، قد استمدت مقوماتها ودعائمها وأسباب نشأتها من جملة مصادر أساسية ترجع في أغلبها إلى التراث الإنساني وتراكماته عبر تاريخه الطويل ؛ ذلك لأن التراث القديم في أنحاء العالم إنما يعبر عن تفاعل وتداخل بين ثقافات الشعوب على اختلافها . ويمكن تحديد هذه المصادر فيما يلي : -

(١) الفكر الشرقي القديم : -

وهو يضم عددا من الحضارات الإنسانية العظمى التي أثرت بلاشك على الحضارة اليونانية ، وعلى الفكر الغربي بوجه عام . ونحن لايهمنا هنا السبق التاريخي لهذه الحضارة أو تلك ، وإنما الذي يهمنا هو بيان الأفكار التي ظهرت في تلك الحضارات الشرقية وكان لها تأثيرها على الفكر الغربي . وأهم هذه الحضارات هي : -

أ ـ الحضارة المصرية القديمة

وهي حضارة قديمة شغلت وادي النيل ، ويرجع تاريخها إلى أكثر من سبعة آلاف سنة قبل الميلاد، وأهم الأفكار التي قدمتها الحضارة المصرية القديمة للعالم هي : -

ـ فكرة خلود الروح .

ـ فكرة الحياة الأبدية فيما وراء هذا العالم .

وقد ألهمت تلك الأفكار قدماء المصريين ودفعتهم إلى الابتكار والبناء الحضاري ، فكانت العمارة وعلوم الهندسة والتشييد (بناء الأهرامات وأبي الهول والمسلات) وعلوم الطب (علم التحنيط) ، وأيضا الزراعة والري والقراءة والكتابة والفنون بأنواعها .

ولقد تأثرت اليونان بدون أدنى شك بالحضارة المصرية القديمة تأثراً لا يمكن حصر آثاره على فكر أبنائها وحياتهم وحضاراتهم ، بل لقد زار كثير من كبار المفكرين اليونانيين مصر القديمة وأشادوا بالحضارة المصرية ، ونقلوا أفكارها وحضارتها إليهم ، كما استمدت الأورفية والفيثاغورية فكرة تناسخ الأرواح عن مصر .

ب ـ الحضارة الصينية القديمة

لقد تزامنت الحضارة الصينية القديمة مع عهود متأخرة من الحضارة المصرية القديمة[1] ومن أهم اسهاماتها في مجال الفكر عموما كتاب « التغيرات » الذي رد جميع الحقائق الكونية إلى تعارض واتحاد عاملين أساسيين (اليانغ - والين) - أي الذكورة والأنوثة ، كما ظهرت في القرنين السادس والخامس قبل الميلاد ،

---

(١) فؤاد محمد شبل : حكمة الصين ، جـ ١ ، دار المعارف بمصر ، عام ١٩٦٧ .

عبقريات فلسفية فبرز (لو ـ ذره) المعلم القديم ، وجمع فلسفته في كتاب « الطريق والفضيلة » حيث يرى ضرورة عودة الإنسان إلى الطبيعة .

أما أبعد فلاسفة الصين أثرا في بني قومه فهو كونفوشيوس[1] (٥٥١ ـ ٤٧٧ ق . م .) وكان تعليمه شفهيا مثل سقراط كما كان يعتمد على منهج التهكم والتوليد مثله .

جـ ـ حضارة الهند

ومن الروافد الأصيلة أيضا للفكر الغربي ما كانت تعج به الهند القديمة من أفكار وعقائد ومذاهب وفلسفات كان لها أبعد الأثر في تكوين الفكر الإنساني قاطبة ، ولا يمكن لأحد أن يزعم أن اليونانيين لم يتأثروا بالهند القديمة ، فإن التداخل والإتصال بين الهند وفارس واليونان كان من القوة والحركة بحيث يصعب معه القول بأن الفكر اليوناني لم يستفد شيئا من الهند ولم يتعلم حكمة أو فلسفة منها .

ومن الأفكار ذات الأصول الهندية التي انتقلت إلى اليونان فكرة تناسخ الأرواح . . ودورتها[2] وفناء العالم في أدوار وأكوار ، وكذلك فكرة الصيرورة والتغير الدائم والتي تأثر بها هيراقليطس .

ولقد تأثرت اليونان أيضا بكثير من الأفكار الهندية الأخرى في مجالات الحساب والرياضة والفيزياء والكيمياء والطب وعلم الفلك[3] . وبعض النزعات الصوفية الروحية .

---

(١) لبيب عبدالساتر : الحضارات ، دار المشرق ، بيروت عام ١٩٨٣ ، ص ٣١٨ .
(٢) محمد عبدالرحمن مرحبا : مع الفلسفة اليونانية ، منشورات ـ العويدات ـ بيروت ١٩٨٠ ، ص ٦٤ .
(٣) لبيب عبدالساتر : الحضارات ، ص ٣٠٩ .

د ـ الحضارة البابلية والآشورية

تكاد تكون الحضارة البابلية هي المبتكرة لعلم الفلك ، وكان لها فضل كبير في تقدم الطب وإنشاء علم اللغة ، وإعداد أول كتب القانون الكبرى ، كما أنها علمت اليونان مبادىء الحساب وعلم الطبيعة والفلسفة ، وأمدت اليهود بالأساطير القديمة التي أورثوها العالم[1] .

ومما يدل على تأثر اليونان بأفكار الحضارة البابلية ما ذكره أرسطو في كتابه « السماء والعالم » من أفكار عن علم الفلك نسبها للبابليين .

أما عن موقف بابل من آشور فكان كموقف كريت من بلاد اليونان ، فقد أنشأت المدينة الأولى حضارة وتعهدتها الثانية وأتمتها حتى بلغت ذروتها .

هـ ـ الحضارة الفارسية

أما عن الحضارة الفارسية القديمة فإن المراجع التاريخية لا تشير إلى فكر خاص للفرس ، وإن كانت الثنائية القائلة بإلهين : إله الخير وإله الشر ، أو النور والظلام ، شقت طريقها إلى النحل الصوفية اليونانية كالأورفية وغيرها .

ومن الممكن أيضا أن نسلم بتسلل بعض الآراء الفارسية للفلسفة اليونانية كفكرة النار المقدسة عند هيراقليطس ، وثنائية أفلاطون بين المحسوس والمعقول أو بين الخير بالذات وعالم الشر أي عالم المحسوسات[2] .

---

(١) ديورانت : قصة الحضارة ، ترجمة زكي نجيب محمود ، جـ٢ من المجلد الأول جامعة الدول العربية عام ١٩٧٣ ، ص ١٨٧ .

(٢) محمد علي أبو ريان : الفلسفة اليونانية ، جـ ١ ، دار المعرفة الجامعية ، عام ١٩٨٥ ـ الاسكندرية ، ص ٣٤ .

(٢) التراث اليهودي والمسيحي : ـ

رغم أن الديانة اليهودية ظهرت في القرن الخامس عشر قبل الميلاد ، إلا أنها لم تصل إلى اليونان ، وذلك لأن الدين اليهودي دين مغلق وذلك على عكس الدين الإسلامي الحنيف ـ ولم يصل إلينا أي ذكر عن مفكر يهودي إلا في القرن الأول الميلادي وهو فيلون السكندري صاحب منهج التأويل الرمزي .

وعلى هذا النحو لم يكن للتراث أو الفكر اليهودي أي تأثير على الفكر الغربي قبل أن يعتنق الغرب الأوروبي الديانة المسيحية ، حيث اعتبر آباء الكنيسة الأوائل المسيحية امتدادا للديانة اليهودية ، واعتبروا التوراة جزءا من كتابهم المقدس وأطلقوا عليه اسم العهد القديم ، ومن ثم تسربت بعض الأفكار المذكورة في العهد القديم وشروحاته المختلفة إلى الفكر الغربي .

أما المسيحية فلقد كان تأثيرها على الفكر الغربي كبيرا خصوصا إبان العصور الوسطى المسيحية ، بل إن العصور الوسطى المسيحية تمثل قصة تحرر العقل رويدا رويدا من سلطة الدين المسيحي ؛ فالقديس أوغسطين الذي كان ينادي بالصيحة القائلة « آمن كي تتعقل » سرعان ما تعدلت صيحته بحيث أصبحت تعني التوازي بين قوة الدين وقوة الفكر ، فالفكر الصحيح يؤدي إلى الدين الصحيح ، والدين الصحيح يؤدي إلى الفكر الصحيح ، ثم انقلب الميزان عند القديس توما الأكويني الذي غلَّب الفكر على الدين في صيحته القائلة « تعقل كي تؤمن » . ولا زال للديانة المسيحية تأثيرها على مفكري العصرين الحديث والمعاصر من أمثال ديكارت ومالبرانش وباسكال وهيجل وسورين كيركجارد وياسبرز وجبرائيل مارسيل وغيرهم[١] .

---

(١) علي عبدالمعطي محمد : تيارات فلسفية معاصرة ، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية ١٩٨٤ ، ص ٤١٦ .

(٣) الحضارة الإسلامية : ـ

أثرت الحضارة الإسلامية تأثيرا ثقافيا وفكريا واسعا على الفكر الغربي خلال قنوات اتصال أهمها :

١ ــ بلاد الأندلس : التي أنشأ المسلمون فيها حضارة زاهرة ، دامت قرابة ستة قرون ، ولعبت مدينة « طليطلة » دورا بارزاً في هذا الاتصال الفكري لقربها من الحدود بين أوربا والعالم الإسلامي .

٢ ــ جزيرة صقلية وجنوب إيطاليا : وقد فتح المسلمون صقلية عام ٢١٢ هجرية على يد الأغالبة وظل الأثر الإسلامي بارزا فيها لفترة طويلة .

٣ ــ الحروب الصليبية : التي دامت حملاتها قرابة قرن من الزمان ، تعرف الغزاة خلاله على شتى جوانب الحضارة الإسلامية ، ونقلوا الكثير من الفكر والثقافة الإسلامية إلى بلدانهم الأوروبية .

٤ ــ وهناك نقاط أخرى أو قنوات اتصال أخرى تتمثل في الرحالة وطلبة العلم والترجمة ، حيث ترجمت أمهات الكتب العربية الإسلامية إلى اللغة اللاتينية ومن أبرز المترجمين ، « الشماس دومنجو » (المتوفي حوالي ١١٨٠ ميلادية) حيث ترجم إلى اللاتينية بعض مؤلفات الفارابي وابن سينا والغزالي وابن جبرول ، وقد شاركه مترجم آخر هو « خوان بن داود » حيث ترجما معا كتاب ابن سينا (في النفس) ، كما برز مترجم آخر هو « يوحنا الأسباني » الذي ترجم من العربية إلى اللاتينية عدة مؤلفات في الفلك والنجوم من بينها كتب للخوارزمي .

وفي صقلية ظهرت حركة ترجمة قوية شجعها الملك « روجار الثاني » وابنه « جيوم الأول » وهما اللذان أنشآ جامعة كبيرة تأثرت الدراسة فيها بالحضارة الإسلامية إلى حد كبير . ومن أبرز المترجمين في هذه المرحلة « جيرورد والكريموني»

(١١١٤ ـ ١١٧٨ ميلادية) الذي ترجم عددا كبيرا من الكتب العلمية إلى اللاتينية منها كتاب « المجسطي » لبطليموس وعدداً من المؤلفات الأخرى في الجبر والحساب .

وهكذا تم انتقال العديد من الكتب العربية إلى اللغة اللاتينية لغة أوربا العلمية في القرون الوسطى وعصر النهضة وبداية العصور الحديثة ، حيث أصبحت بعد ترجمتها في متناول المثقفين وطلبة العلم في مختلف الجامعات الأوربية[١] .

وتشهد مكتبات أوربا المسيحية بما فيها من مؤلفات عربية مترجمة على التأثير الحضاري الإسلامي الضخم على الفكر الغربي .

ولقد لعب الفيلسوف المسلم « أبو الوليد بن رشد » دورا بارزا في نقل آراء وأفكار « أرسطو » إلى أوربـا وذلك بالشروح الخالدة التي كتبها على مؤلفات أرسطو خاصة كتاب « ما وراء الطبيعة » .

كما كان لابن سينا تأثير كبير على « توما الاكويني » خصوصا في مسألة البراهين على وجود الله التي نقل الأخير بعضها عنه ، وكان كتابه في الطب (القانون) يدرس في جامعات أوربا حتى القرن السادس عشر والقرن السابع عشر .

أما في مجال الرياضيات والجبر فلقد نهلت أوربا المسيحية الكثير مما جاء في المصادر العربية مثل فكرة الصفر والأعداد العربية وعلم الجبر واللوغرتيمات (الخوارزمي) كذلك نقلت من عمرالخيام حل المعادلات الرياضية من الدرجة الثانية[٢] .

---

(١) انظر : عبدالرحمن بدوي : دور العرب في تكوين الفكر الأوروبي، ص ص ٥ـ٨ .

(٢) راجع ، عمر فروخ : تاريخ العلوم عند العرب وجورج سارتون : تاريخ العلم .

أما ابن خلدون فلقد ترجمت (مقدمته) إلى اللغة اللاتينية في فترة مبكرة وكان لها تأثير في تأسيس علم الاجتماع وفلسفة التاريخ عند فيكو وأوجست كونت وأميل دوركايم[١] .

وأما في مجال الحضارة عموما فإن وجود نسبة كبيرة من المفردات العربية في اللغات الأوربية خصوصا الأسبانية والايطالية والفرنسية والانجليزية لشاهد على عمق التأثير الإسلامي على الفكر والحضارة الغربية .

ونختتم عرضنا لتأثير الحضارة الإسلامية على الفكر الغربي بشاهد من أهله . تقول « سيجفريد هونكه » في كتابها « فضل العرب على أوربا » : والحق الذي لا جدال فيه أن أوربا المسيحية في العصور الوسطى لم تعرف الحضارة ، ولم تمارس البحث العلمي ، ولم تطبق المنهج التجريبي إلا بعد ظهور الإسلام ، وانتشار حضارته ، ومعرفة أوربا للفكر العربي الإسلامي وإتصالها به[٢] .

ويؤكد المفكر الأوروبي « دوزي Dozy » في كتابه « تاريخ العرب في أسبانيا » على هذا التأثير حين يقول : هجر أهل أسبانيا اللاتينية ، واشتغلوا باللغة العربية وآدابها ، وكانوا لايكتبون بغيرها ، حتى أن أحد العلماء المشهورين منهم شكا من ذلك وقال : إننا نحب قراءة الشعر والقصص العربية ، وندرس المسائل الدينية ، والفلسفة الإسلامية باللغة العربية ، لنتعلم لغة رشيقة وعبارة بليغة . من أجل ذلك نسى المسيحيون لغتهم ، فلا تكاد تجد في الألف منا واحدا يمكنه أن يكتب رسالة باللاتينية .

---

(١) انظر ، السيد بدوي : تاريخ التفكير الاجتماعي ، ص ١٠٥ .

(٢) سيجفريد هونكة : فضل العرب على أوربا ، ترجمة فؤاد حسنين ، ص ١٢٢ .

كما يؤكد هذا أيضا المستشرق الانجليزي « نيكلسون » قائلا : في أوائل القرن التاسع كانت اللغة العربية هي لغة الوثائق الرسمية ، فقد ترجم قسيس من أهل اشبيلية التوراة إلى اللغة العربية لتلاميذه ، باعتبارها الوسيلة الوحيدة لتعلمهم ، وقد دامت هذه الحالة زمنا طويلا حتى استولى الفونس السادس على طليطلة عام ١٠٨٥م ، كما يقول « كوند » بأن الأسبانيين مدينون للعرب بلغتهم وآدابهم ومعرفتهم الفلسفية[١] .

ويقول « جوستاف لوبون » في كتابه « حضارة العرب » ما يلي : « لم يقتصر شأن العرب على ترقية العلوم بما اكتشفوه ، فالعرب قد نشروها ، وذلك بما أقاموا من الجامعات ، وما ألفوا من الكتب ، فكان الأثر البالغ لهم في أوربا من هذه الناحية ، وكان العرب وحدهم أساتذة الأمم النصرانية عدة قرون ، وأننا لم نطلع على علوم قدماء اليونان والرومان إلا بفضل العرب ، وأن التعلم في جامعاتنا لم يستغن عما نقل إلى لغتنا من مؤلفات العرب إلا في الأزمنة الحاضرة »[٢] .

(٤) العلم الحديث :

ويتسم الفكر الغربي في صورته الحديثة والمعاصرة على وجه الخصوص بأنه يعتمد اعتمادا كبيرا على العلم ومنجزاته ، ويظهر ذلك واضحا في اعتماد «الفرد نورث هوايتهد» إمام الرياضيات وفيلسوف القرن العشرين على نظرية النسبية لآنشتين ،خصوصا بعد ظهور ما يسمى بأزمة الفيزياء النيوتونية ـ واعتماد «برتراند راسل» الفيلسوف المعاصر على النظرية الذرية في وضعه « للذرية المنطقية » واعتماد «صمويل الكسندر» على فكرة « الزمكان » وهي فكرة علمية معاصرة تقرر اتصال

(١) أحمد شلبي : تاريخ الاسلام ، جـ ٤ ، ص ص ٣٣ ـ ٣٤ .
(٢) جوستاف لوبون : حضارة العرب ، ترجمة عادل زعيتر ، ص ٤٣٢ .

الزمان بالمكان اتصالا لا تنفصم عراه ، واعتماد فلاسفة التحليل مثل مور وفتجنشتين على فكرة تحليل الذرات إلى حد معين يتوقف عنده التحليل . . وهكذا .

والحق أن المفكرين يثبتون بذلك أنهم لا يستطيعون الابتعاد عن آخر ما وصل إليه العلم من منجزات ، أو مخالفة ما جاء به من نظريات وقوانين راسخة ، بل أنهم يطورون ويعدلون من أفكارهم وفق ما يطرأ على العلم من تغير وتعديل . وليس من المجدي أن يفكر مفكر في بعض مسائل الفيزياء النيوتونية بعد أن أثبتت النظرية النسبية لأنشتين عدم صحتها ، كما أن الحديث عن بعض الموضوعات التي تناولتها طبيعيات أرسطو والتي تبين فسادها بواسطة اكتشافات جاليليو والعلم المعاصر يعد أمرا غير مقبول على الاطلاق . . إن الأفكار الحديثة والمعاصرة تأثرت وتتأثر وسوف تظل تتأثر بكل اكتشاف علمي حديث[١] .

---

(١) انظر تفاصيل ذلك في : على عبدالمعطي محمد ـ الفرد نورث هوايتهد : فلسفته وميتافيزيقاه ، دار المعرفة الجامعية الإسكندرية ١٩٨٠ .



الفصل الثاني

بدايات الفكر الغربي عند اليونان



أولاً : الفكر الأسطوري

لم يبدأ الفكر الغربي ناضجا ومكتملا ولكنه بدأ موغلا في الأسطورة والشعر والقصص والروايات التي تجنح إلى الخيال (الميثولوجيا) ، فقد وصلت إلينا أشعار خالدة من القدم تعبر عن روايات وأحداث تاريخية وأدبية تنسب إلى هوميروس وهزيود شاعري اليونان الخالدين ، حيث سجلا أهم انتاجهما الأدبي في الالياذة والأوديسا .

ولقد ظلت الالياذة والأوديسا قرونا طويلة تعبر عن فلسفة التربية والتعليم عند اليونان قديما بما انطوت عليه من مباديء ومفاهيم تربوية حتى سميتا بانجيل اليونان[1] .

يقول راسل : « لقد كان هوميروس أول ما يستوقف النظر من ثمرات المدنية الهلينية ، وكل ما نقوله عن هوميروس ضرب من التخمين ، لكن الرأي الراجح عند كثيرين ، هو أن هوميروس اسم يطلق على مجموعة من الشعراء لا على شاعر واحد ، وبناء على هذا الرأي ، تكون الألياذة والأوديسا قد استغرقتا نحو مائتي عام حتى كملتا ، ويحدد بعضهم هذه الفترة مابين سنتي ٧٥٠ ، ٥٥٠ قبل الميلاد[2] » .

---

(١) محمد علي أبو ريان : الفلسفة اليونانية ، جـ ١ ، ص ٣٧ .
(٢) راسل : تاريخ الفلسفة الغربية ، الكتاب الأول ، ترجمة زكي نجيب محمود وآخر لجنة التأليف والترجمة والنشر : القاهرة عام ١٩٧٨ ، ص ٣٣ .

ولقد عكس هوميروس في الأعمال التي تنسب إليه العقيدة الدينية السائدة في اليونان في ذلك الوقت ، حيث يصور الآلهة أشخاصا بشرية إلى أقصى الحدود ، وهي لا تختلف كثيرا عن الإنسان إلا في كونها خالدة ومزودة بقوة خارقة للطبيعة والبشرية . وكانت الآلهة في اشعاره هم السادة الغزاة ولم يكونوا بالآلهة النافعين الذين يجلبون الخصوبة للأرض ، بل يقذفون بالصواعق على كل من لا يدفعون لهم ما يستحقون ، أنهم رؤوس غزاة وقراصنة[1] .

أما عن هزيود شاعر الملاحم ، فكان ينتمي إلى عصر متأخر عن عصر هوميروس كما كان هزيود يشعر من يقرأه أو يسمعه بأنه إنما ينتمي لطبقة أخرى غير الطبقة التي توجه إليها هوميروس باشعاره وهي طبقة النبلاء والاغنياء .

وأهم ما عرف عن هزيود محاولته في كتاب « أصل الآلهة » اخضاع آلهة الأساطير لنظام واحد ، وقد ذكر هيرودوت مؤرخ اليونان العظيم أن هوميروس وهزيود قد وضعا نظاما لآلهة اليونان أوضحا فيه أسماء الآلهة ومراتبهم ووظائفهم[2] .

---

(١) المرجع السابق ، ص ٣٦ .

(٢) نفس المرجع ، ص ٧٥ .

ثانيًا : التفسير المادي للوجود

ومن التفكير الأسطوري انتقل الفكر اليوناني إلى التفسير المادي للوجود حيث حاول تفسير الطبيعة والعالم بردهما إلى مبدأ مادي واحد ، ولقد سمي من قام بهذه المحاولة باسم « الطبيعيون الأوائل » وهم مثل : طاليس الذي رد العالم والوجود إلى الماء ، وانكسيمانس الذي أرجع الوجود إلى الهواء ثم هير اقليطس الذي رد الوجود إلى النار[1] .

وجاء بعد ذلك الطبيعيون المتأخرون حيث ردوا الوجود وفسروه بأكثر من مبدأ مادي ، فلقد نادى انبادوقليس وانكسا غوراس بالعناصر الأربعة (الماء والهواء والنار والتراب) وقالوا أن الأشياء تتكون بواسطة تجمع هذه العناصر الأربعة بفضل قوة المحبة عند أنبادوقليس ، وبفضل قوة العقل عند انكساغوراس ، وأنها تفسد بانحلال هذه العناصر الأربعة بفضل قوة الكراهية عند أنباد وقليس وقوة العقل أيضا عند انكسا غوراس .

أما الذريون فهم ماديون أرجعوا تكون العالم والوجود إلى اعداد لا متناهية من الذرات المادية التي تتحرك في الخلاء كيفما اتفق ، وتتصادم فتنتج الأشياء أو تتكون ، وتنفصل الذرات أثناء حركتها فتفسد الأشياء أو تنحل ، وتعزى هذه النظرية إلى لوقيبوس وديمقريطس وعززتها فلسفة ابيقور فيما بعد ، بل أصبح هذا

---

(١) انظر تفاصيل ذلك في :
أ ـ يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية .
ب ـ أميرة حلمي مطر : الفلسفة عند اليونان .
جـ ـ عبدالرحمن بدوي : ربيع الفكر اليوناني .
د ـ محمد علي أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفي ـ الجزء الأول .

التصور الفلسفي الموغل في القدم أحد النظريات الهامة في عالمنا المعاصر (النظرية الذرية) .

هكذا كان الفكر اليوناني المادي القديم ، يفسر الوجود برده إلى مبدأ واحد ، ثم برده إلى مباديء مادية أربعة ، ثم إلى أعداد لا متناهية من الذرات المادية . لكننا لا نعدم في هذه الآونة وجود حركة فكرية اتجهت إلى حد ما إلى الرمز والتجريد وراء هذا العالم المادي القاتم ، وأعني بها الحركة الفيثاغورية .

اهتمت الفيثاغورية أيما اهتمام بالرياضيات ، وارجعت العالم لا إلى مبدأ أو مباديء مادية ولكن إلى الأعداد والأنغام من حيث أن الاعداد رموز للأشياء والتناغم انسجام في الطبيعة يكشف عن جمالها واتساقها ، ومن حيث أن الأعداد رموز الأشياء ومبادؤها .

ثالثا : حركة التنوير اليونانية
السوفسطائيون وسقراط

لقد وجه السوفسطائيون النظر إلى الانسان وإلى معرفته ووجوده ، بعد أن كان النظر متجها إلى الأساطير والميثولوجيا في المرحلة الأولى ، ومتجها إلى الطبيعة المادية في المرحلة الثانية . ولعل هذا الاتجاه لم يكن راجعا إلى عامل فكري فحسب بل كان راجعا إلى عدة عوامل دينية واجتماعية وسياسية :

١ ـ **العامل الديني** : كان من أثر الحروب الكثيرة الداخلية والخارجية في بلاد اليونان ، أن تزعزعت ثقة الناس بمفهوم الدولة الإلهية وبالتالي بالقوة الغيبية التي يلوح بها بعض الأذكياء لاخضاع الأغلبية لهم . ويرى السوفسطائيون أن الإيمان بالآلهة ذاتها إنما هو نتيجة الحيلة التي اصطنعها المشرعون والساسة لكي يلجموا العامة ويجمدوا بذور الجرائم التي لا ينالها القانون ، والتي تخفى على التشريعات الوضعية . ومن ثم لم يعد للقانون قدسية دينية وإنما أصبح مجرد صيغ اتفاقية موضوعة من قبل بعض الناس لتحقيق مآربهم ومنافعهم . إن الإنسان ـ يقول السوفسطائيون وعلى رأسهم بروتا غوراس ـ « مقياس الأشياء جميعا ، ما يوجد منها ومالا يوجد » .

٢ ـ **العامل الإجتماعي** : كان من آثار التنقل والترحال والاحتكاك عن طريق الحروب ـ والتجارة أن أطلع الناس على عادات وتقاليد مخالفة بعضها أكثر نضجا وتقدما من تلك الموجودة في المجتمع الأثيني ، ومن ثم نادى السوفسطائيون بنسبية العادات والتقاليد والقوانين والعرف ، فما يصلح لمجتمع ما منها قد لا يصلح للآخر ، ونتج عن هذا أن اللغة أصبحت ذات أصل تعاقدي ، كما أصبحت الدولة تعاقدية ، وليست من صنع الآلهة ، كما أصبحت القوانين نسبية ووضعية .

٣ ـ **العامل السياسي** : فلقد كانت الديموقراطية الأثينيةقـد بلغت أوجها في ذلـك العصر ، وكان على رجل السياسة أن يتسم بالقدرة الفائقة على الجدل والمناقشة والحوار والدفاع عن الآراء صحيحها وباطلها . وشعر السوفسطائيون بأنهم يملكون القدرة على تدريس فن الجدل وذلك نظير أجور تتفاوت بقدر غنى الطلاب فتولوا مهمة تدريب الشباب لإعدادهم للعمل السياسي .

لقد كان السوفسطائيون أول من وجهوا النظر إلى الفكر السياسي ، بل لقد كانت غايتهم من هدم قدسية الدين ، ومناداتهم بنسبية القوانين والعرف والعادات والتقاليد وتعليمهم للشباب على الجدل ، ومنازلة الخصوم ، والقدرة على اثبات صحة القول ونقيضه في نفس الوقت هو اعداد الناس وتنويرهم وإن كان ذلك على حساب الأخلاق(١) .

وعلاوة على هذا فلقد ناقش السوفسطائيون ـ لأول مرة في تاريخ الفكر ـ مسائل سياسية من الدرجة الأولى مثل : الجدل السياسي ، العدالة والتعدي ، السلطة الدينية والدنيوية ، الإنتخابات السياسية . . . الخ . ولكنهم ناقشوا مثل هذه المسائل من زاوية لا أخلاقية تروم منافعهم الشخصية بغض النظر عن الحقيقة . لذلك لم يحددوا المصطلحات بل أعطوا المصطلح الواحد أكثر من معنى طبقا للظروف والوقت ، وتحقيقا لمصلحتهم ومنفعتهم فبلبلوا الفكر وألبسوه ثوب الغموض والإضطراب ، الامر الذي جعل سقراط يثور عليهم ثورته الكبرى .

---

(١) انظر ، علي عبدالمعطي محمد : الفكر السياسي الغربي ، دار المعرفة الجامعية ـ اسكندرية ١٩٨٥ . ص.ص ٣٨ ـ ٣٩ .

رابعًا: نضج الفكر الغربي اليوناني وآثاره السياسية والاجتماعية

(١) مرحلة النضج (سقراط افلاطون ارسطو)

وصل الفكر اليوناني إلى مرحلة الإزدهار والنضج في تلك المرحلة التي شهدت ميلاد المفكرين والفلاسفة العظام (سقراط وأفلاطون وأرسطو) ، ولقد جاء سقراط كرد فعل للفساد السوفسطائي ، ولإبطال حججهم ، وتفنيد دعاواهم ومنطقهم ، ورد شكوكهم حول امكانية المعرفة . ورفض قولهم بنسبية الأخلاق والدين واتخذ من منهج التهكم والتوليد طريقة للجدل مع محاوريه مستهدفا الوصول إلى الحقائق .

لقد رفع سقراط شعارين كان لهما أكبر الصدى في تأكيد الفكر الإنساني وهما : (اعرف نفسك بنفسك) ، (الفضيلة علم والرذيلة جهل) . كما عرف عنه قوله بنظرية التذكر على أساس أن المعرفة تذكر وأن الجهل نسيان أي أن النفس تتذكر ما سبق أن شاهدته وعاينته في الحياة السابقة قبل حلولها في البدن .

يتفق معظم المفكرين والكتاب على أن أفلاطون من أكثر تلامذة سقراط شهرة ، إلا أن افلاطون قد تعدى مرحلة التبعية بما أضاف من عنده ، فأسهم بنصيب وافر كان ولا يزال التراث الذي لا ينضب وينهل منه معظم الفلاسفة والأدباء ورجال الفكر والسياسة والجمال والفن . . . الخ[١] .

وترجع نظرية أفلاطون في المعرفة إلى أصول سقراطية ، فلقد ذهب إلى القول بأن المعرفة تدرك بواسطة التذكر وذلك لأن النفس كانت تعيش في العالم

---

(١) علي حنفي محمود : جدل العقل والوجود ، دار المعرفة الجامعية باسكندرية ١٩٨٥ ، ص.ص ٦٧ ـ ٦٨ .

المثالي قبل أن تهبط إلى الأرض وتحل في الجسد وشاهدت أثناء وجودها في عالم المثل المعقولات العليا التي يتربع على عرشها مثل الحق والخير والجمال .

وكان أفلاطون يرى أن الوجود ينطوي على ثنائية : فهناك عالم المثل ، وهو عالم الحقيقة المطلقة الثابتة الأبدية لا يتطرق إليه الشك أو الريبة ولا تعتوره الحركة أو التغير أو الصيرورة والعالم الآخر عند أفلاطون هو عالم الأشباح والظلال وهو على عكس عالم المثل يتصف بالتغير ويعتريه النقص والفساد والصيرورة وهو فان وفي حركة دائمة . وتظهر الصلة بين العالمين في أن عالم الظلال يعد اصداء واشباح ونسخ باهتة لعالم المثل ، وأن الروح وهي في الجسد أشبه ، ما تكون بالرجل داخل الكهف المظلم وهو موثوق اليدين والرجلين بحيث يتعذر عليه رؤية حقائق الأشياء التي تمر من خلفه وإنما رؤية أشباحها وظلالها أمامه على جدار الكهف[1] .

لم يكن بوسع أرسطو أن يتبوأ مكانا فريدا في دنيا الفلسفة والفكر العالمي قبل أن يتحرر من المنظومة الفلسفية الأفلاطونية ، فلقد تحرر أرسطو بالفعل من ربقة الأسر الافلاطوني باعتذار لطيف ، قال فيه : « إن الحقيقة حبيبة إليّ وكذلك (أفلاطون) غير أن حبي للحقيقة يفوق حبي لأفلاطون » .

وقد وجه أرسطو نقداً لاذعاً لنظرية المثل الأفلاطوني قائلا أنه لا يوجد إلا عالم حقيقي واحد هو ذلك العالم الذي نعيش فيه .

وبعد أن تحرر أرسطو من سيطرة استاذه أفلاطون أعطانا نسقا فلسفيا متكاملا في الطبيعة والنفس وما بعد الطبيعة وفي الأخلاق وفي السياسة وفي الجمال والفن كما وضع المنطق الصوري وكثير من العلوم الأخرى .

---

(١) راسل : تاريخ الفلسفة الغربية ، الكتاب الأول ، ص ٢٤٧ .

(٢) الآثار السياسية والأخلاقية والاجتماعية

لم يكن تعليم الفكر على يد السوفسطائيين سوى مهنة طيبة تدر الربح الوفير والنفع المادي الكبير، ولكن سقراط خالفهم في ذلك فاتخذ من تعليم الحكمة المؤسس على مبادىء الاخلاق واجبا مقدسا كان يشعر ويحس بندائه .

وكان سقراط رجل أخلاق بالمعنى العملي ، وليس بالمعنى النظري وحده ؛ إذ يندر أن نجد في التاريخ عبقرية معقدة كعبقرية سقراط ، فلقد كان وطنيا مخلصا ، شجاعا صادقا ازدرى الإسراف بالمدنية ، وراح ينادي بالرجوع إلى عيش الفطرة الأول (وسوف ينادي بندائه أفلاطون فيما بعد ، كما سوف يمجد جان جاك روسو في العصر الحديث حال الطبيعة الأولى) . فكان يسير حافي القدمين يقاوم الجوع والعطش ، وانخرط في سلك الجندية ، ومع ذلك فلقد كان محدثا لبقا بارعا دقيقا سخر من أمهر السوفسطائيين ، وتهكم عليهم وأستطاع أن يسحر ببيانه واتقاد قريحته شباب أثينا للتأثير فيهم وتوجيههم نحو حياة سياسية واجتماعية وأخلاقية خيرة .

وكان سقراط فوق هذا ، وخلافا للسوفسطائيين ، رجلا متصوفا ، وكان يعتقد أن الآلهة توحي إليه ويروي أن كاهنة (دلف) الناطقة بوحي (أبولون) قد زفت إليه بشرى الحكمة فأخذ يبشر بها ، اعتقادا منه بأن الله أقامه معلما مجانيا ، راغبا عن متاع الحياة وزخرفها . وقد صرفته عنايته بتثقيف الأرواح والعقول عن طلب الشهرة والمجد ، وعن الإهتمام بشئونه الخاصة وأمواله[١] .

ونتج عن إيمانه بالآلهة وحكمتها أن أعاد إلى القوانين - التي سلبها السوفسطائيون قدسيتها وقيمتها ورهبتها ، فلقد ميَّز سقراط بين القوانين غير المكتوبة والقوانين المكتوبة الأولى : قوانين إلهية ، والثانية قوانين بشرية وإن كانت

---

(١) على عبدالمعطي محمد : السياسة ، أصولها وتطور في الفكر الغربي ، دار المعرفة الجامعية ، الأسكندرية عام ١٩٨٣ ، ص ٤٢ .

مستمدة من القوانين الإلهية ففي « مذكرات سقراط » تجد سقراط يسأل هيبياس قائلا :

— هل تعرف قوانين لم تكتب ؟ فأجاب هيبياس :
— نعم ، إنها القوانين التي لا تختلف في جميع البلدان ، والتي تبحث في موضوع واحد .
— هل تستطيع القول أن الناس هم الذين وضعوها ؟
— كيف يصح ذلك ، مادام البشر لم يستطيعوا أن يجتمعوا كلهم ، وهم لا يتكلمون لغة واحدة .
— من الذي وضع هذه القوانين إذن في رأيك ؟
— اعتقد أن الآلهة هي التي أوحت بها إلى البشر : لأن القانون الأول لدى الناس جميعا هو قانون احترام الآلهة .

ومن ثم فالقوانين غير المكتوبة تمتاز بأنها كلية وشاملة ، وأنها من صنع الآلهة . . . لقد نقشت الآلهة هذه القوانين في قلوب الناس ، وهي تحمل في ذاتها عقاب من يخالفها . وما القوانين المكتوبة سوى صورة أو أنموذج من القوانين الإلهية غير المكتوبة . وبهذا استقت القوانين الشعبية عظمة وقدسية من عظمة نموذجها الإلهي وقدسيته . وعلى هذا يعيد سقراط قدسية القوانين إليها ، تلك القدسية التي هدمها السوفسطائيون .

ويرى سقراط أن مصلحة الفرد تتفق دائما مع مصلحة المجموع ، وأن الخير الفردي لا ينفصل عن الخير العام . وهو هنا يهدم مبدأ المنفعة الفردية الذي نادي به السوفسطائيون .

تساءل السوفسطائيون ، وتساءل سقراط ، عن الخير والشر ، والعدالة والظلم والتقوى والإلحاد . . الخ وأفاد الأولون من إبهام الكلمات ، فاتخذوا

التعريفات الغامضة الناقصة مباديء يقيمون فوقها صرح جدلهم الزائف ، أما سقراط فقد قارعهم الحجة بالحجة ، مقيما للتعريفات الدقيقة ومحددا للمصطلحات معانيها المحددة مستخدما منهج التهكم والتوليد ، التهكم ينقذنا من أخطائنا ويبقى ضمائرنا حتى نصبح متهيئين لتلقي الحقيقة ، أما التوليد فغايته إيصالنا إلى الحقيقة ، تلك التي لا تتكشف إلا في نفوسنا إذ أننا ولدنا بها .

والحاكم عند سقراط يجب أن يكون حكيما فيلسوفا ، فكان يجهر علانية بأمنيته بأن يحكم الناس أحكم الناس ، وكان يثور إذا رأى أن تعيين الحكام والشيوخ خاضع للصدفة والاتفاق أو الظروف والملابسات . ومارس حريته السياسية بأقصى ما يستطيع حتى أنه رفض التصويت على الحكم بالإعدام على القادة الذين قاتلوا في (أرجيتوز) غير مهتم بالغليان الشعبي ولا بغضب الحاكمين .

سخر سقراط من السوفسطائيين ، وهاجم نظريتهم عن الحق للأقوى، ذاهبا إلى قدسية القوانين ، وضرورتها وكليتها بالنسبة إلى الجميع : إلى الضعيف والقوي سواء بسواء . . . وأعاد للأخلاق قيمتها وعموميتها ، وهاجم نسبيتها ، كما أعاد للدين قدسيته ، ورأى العودة إلى حال الطبيعة الأولى . . إلى عيش الطبيعة دون تبهرج وتكلف واصطناع .

أ ــ نشأة الدولة أو المدينة

يرى أفلاطون أن عدم استقلال الفرد بسد حاجاته بنفسه ، وافتقاره إلى الآخرين هما سببا نشأة الدولة أو المدينة وأن المجتمع بحالته السليمة إنما نشأ سدا لحاجتنا الطبيعية ثم أخذ ينسج خيوط مدينته الفاضلة ، فذهب إلى أن أول حاجاتنا الطبيعية هي القوت ، قوام حياتنا كمخلوقات حية ، وثانيها المسكن ،

فالكساء . وأن التعاون يقتضي نوعا من تقسيم العمل ، فيظهر الزراع والبناؤون والحاكة والأساكفة ، كل حسب استعداده الخاص وموهبته .

ولكن الزارع لا يصنع محراثه بنفسه ، ولا يصنع معوله ولا غيره من آلات الحراثة وكذلك البناء والحائك والإسكاف وإذن فيلزمنا نجارون وحدادون وغيرهم من الصناع كما يلزمنا رعاة المواشي ، ومن هم من هذا القبيل لإمداد الفلاحين بالثيران والمواشي ومد البنائين بمواد البناء ، ونقل الجلود والأصواف للأساكفة والحاكة ، ثم يذكر سقراط (المتحدث بلسان أفلاطون في جمهورية أفلاطون) أمام محاورة أو ديمنتس :

ـ على أنه يندر اختطاط مدينة ، في أي موقع كان ، دون إفتقارها إلى واردات .
ـ يندر .
ـ فيلزمنا أشخاص آخرون ، يجدون ما نحتاج إليه من المدن الأخرى .
ـ يلزم .
ـ إذا ذهب المندوب فارغ اليد مما يحتاج إليه الأقوام الذين نستمد منهم ما نفتقر إليه من المواد عاد بخفي حنين .
ـ هكذا أظن .

فلا تقتصر المدينة على ما تستهلكه ، بل يلزم أن يزيد منتوجها على استهلاكها ليكون لها ما تدفعه بدل ما تستورده من الخارج .
ـ يجب ذلك .
فتحتاج مدينتنا إلى زرّاع وصناع أكثر مما سبق ذكره .
ـ تحتاج .
ـ وإلى وكلاء كثيرين لتصدير البضائع وتوريدها ، هم التجار ـ أليس كذلك ؟
ـ بلى .

ـ فإذن نحتاج إلى تجار أيضا .

ـ مؤكد[1] .

وبديهي أن التجارة تحتاج إلى ملاحين لنقلها بحرا ، وسائقين لنقلها برا كما تحتاج إلى فتح الأسواق ، وتداول النقود لتسهيل المعاملات ، ووجود العمال والوسطاء المأجورين .

وبديهي أيضا أن أناسا يعيشون في مثل هذه المدينة يحيون حياة الفطرة السليمة الهنية، والواقع أن أفلاطون يؤيد مثل هذه الحياة ، ويحبذ مثل هذه المجتمعات ، ففيها « يجني الناس ذرة وخمرا ، ويصنعون ثيابا وأحذية ، ويشيدون لأنفسهم بيوتا ، ويمكنهم العمل صيفا أكثر الوقت بدون أحذية ولا أردية ، أما في الشتاء فيجهزون بما يلزمهم منها ، أنهم يقتاتون بالقمح والشعير ويصنعون خبزا وكعكا . . . ويجلسون على أسرة مصنوعة من أغصان السرو والآس ، ويتمتعون بصفاء العيش مع أولادهم ، راشفين الخمور ، مكللين بالغار ، مسبحين الآلهة ، معاشرين بعضهم بعض بسلام ، ولا يلدون أكثر مما يستطيعون أن يعولوا ، احتسابا من الفاقة والحرب »[2] .

ولكن غلوكون أحد محاوري سقراط (وسقراط هنا يتحدث بلسان أفلاطون) يعترض على مثل هذه المدينة ، مطالبا بحياة تسودها الرفاهية . وهنا يقرر أفلاطون أن مدينة تسودها الرفاهية كتلك التي يطلبها غلوكون تحتاج علاوة على ماسبق من الضروريات اللازمة لحياة الفطرة إلى مد أطرافها ، وأن تملأ بالمهن المنوعة التي لا توجد في المدن لمجرد سد الحاجات الطبيعية ، مثال ذلك الصيادون ، وأرباب الفنون والشعراء والمنشدون ، والممثلون ، والراقصون ،

---

(١) أفلاطون : جمهورية أفلاطون . ترجمة حنا خباز . الكتاب الثاني .

(٢) جمهورية أفلاطون . الكتاب الثاني .

والقصاصون والمقاولون ، وصناع الأدوات على أنواعها ، وصانعو البهارج وحلي النساء ، والمرضعات ، والممرضات والحلاقون ، والطهاة والأطباء .

ومن هنا تضيق حدود الدولة أو المدينة عن سكانها بعدما كانت كافية لسكانها الأولين ، ومن ثم نضطر لمد نطاق مراعي المدينة وحقولها بواسطة الحرب ، وبالتالي نحتاج إلى تشكيل جيش من الجنود المحترفين ، وتوفير العتاد الحربي لهم ، ثم نحتاج إلى إنشاء عقل مدبر حاكم لهم .

ثم يستطرد أفلاطون فيبين أن الحاكم يجب أن يتصف ببعض الأوصاف الفطرية منها أن يكون فلسفي النزعة ، محبا للمعرفة ، وديعا مع أصحابه ، شديدا مع أعدائه . يقول أفلاطون « الحاكم الكفؤ ، في عرفنا . . فلسفي النزعة ، عظيم الحماسة سريع التنفيذ شديد المراس »[1] . ويأخذ أفلاطون بعد ذلك على عاتقه في آخر الكتاب الثاني من جمهوريته ، والكتاب الثالث بأكمله بيان كيفية تهذيب وتربية الأحداث المعدين للحكم .

ب ـ تربية الأحداث المعدين للحكم

يجب أولا ـ يقول أفلاطون ـ أن نكون في غاية الحذر في انتقاء القصص التي تملى على أسماع الحكام في حداثتهم ، فلا يباح في هذه القصص ما يمس كرامة الآلهة : فلا يقال فيها أنها تشهر الحروب ، أو أنها تنقض العهد أو الميثاق ، أو أنها تنزل الكوارث بالناس ، أو أنها تخدعنا بكذبها .

ويجب ثانيا ألا نشجع مخاوف الموت في قلوبهم ، لكي نحقق لهم الشجاعة ، وضبط النفس ، واحترام الذات .

---

(١) جمهورية أفلاطون . الكتاب الثاني .

كما يجب ثالثا ألا يفرطوا في الضحك ، وأن يحتفظوا بالصدق دون الكذب وأن يكونوا عفاة ومتحررين من حب المال .

ويجب أيضا أن يعفى الحكام من كل مهنة أخرى غير الحكم ، لكي يتمكنوا من بلوغ أعلى مراتب الحذق والمهارة في تدبير شئون الحكم .

ويجب أن يسن لهم نظام دقيق في الأغاني والألحان والآلات الموسيقية ، فلا تسلم لهم آلات موسيقية تنشيء فيهم الرخاوة وثبط العزائم ، ويحظر عليهم أيضا كل الألحان المركبة ، والبسيط من هذه هو المباح لهم . وغرض هذا هو أن يتربى في عقول الأحداث حكام المستقبل الشعور بالجمال والإتساق والإتزان ، وهي صفات تؤثر في سجيتهم ، وفي علاقاتهم بعضهم ببعض .

ويجب أن يكون طعام الحكام بسيطا ومعتدلا وصحيا ، وذلك يغنيهم عن الإستشارة الطبية إلا في أحوال استثنائية ، كما يجب عليهم القيام بالتدريبات الرياضية فنسبة التدريبات الرياضية للجسد هي نفس نسبة الموسيقى للعقل ، والتربية الرياضية تقبل لترقية العنصر الحماسي ، كما تقبل الموسيقى لترقية العنصر الفلسفي ، وأقصى أغراض التهذيب هو اعداد هذين العنصرين الحماسي والفلسفي بنسبة عادلة متزنة .

ويجب على الحكام أن يعيشوا عيشة شظف وتقتير ، وأن يسكنوا الخيام لا البيوت كما يجب ألا يمتلكوا ملكا خاصا .

وبعد أن يفيض أفلاطون في تهذيب الحكام وتدريبهم ، يرى أنه من هذه الطبقة يجب انتقاء واختيار القضاة الحاكمين ، ويجب أن تتوفر في هؤلاء الذين يختارون الحكم سنا أكبر ، وفطنة أوفر ، وجدارة أعظم ، ووطنية أعرق ، وأنانية أقل .

دون الحكام تقوم فئة المساعدين أو الجند ، ثم تقوم بعد هذه الفئة الأخيرة فئة الفلاحين والصناع والتجار ، فتتكون الدولة من ثلاث طبقات ، الأولى طبقة الحكام وقد مزجت الآلهة جبلتهم بالذهب ، والثانية طبقة المحاربين وقد مزجت الآلهة جبلتهم بالفضة ، والطبقة الثالثة هي طبقة التجار والصناع والزراع وقد مزجت الآلهة جبلتهم بالنحاس والحديد.

أما أسلوب التهذيب والتربية، فيبدأ قبل ميلاد الحدث حتى نضمن له وراثة سليمة وفي ضوء نظرية أفلاطون عن شيوعية النساء والمال يتم أخذ الأبناء الأصحاء، حيث ينضمون إلى مؤسسات عامة تشرف عليها الدولة. وينشأ الأحداث معا فتقوى أواصر الألفة والمحبة والتعاون في نفوسهم مما يؤدي إلى تمكينهم من تسيير دفة شئون الحكم فيما بعد بهذه الروح .

وتستمر تربية الأحداث من ذكور وإناث* حتى سن العشرين، فيتلقون تدريبات رياضية وموسيقية، ويختار منهم عن طريق الامتحان من تثبت صلاحيته، والجزء الأخير يتلقى فنون التدريب العسكري لمدة عامين أو ثلاث، ثم يتلقون دراسات في الحساب ثم الهندسة البسيطة ثم الهندسة المجسمة ثم الفلك على الترتيب وفي سن الثلاثين يعقد لهم امتحان آخر، ومن يجتازه يمضي في دراسة المنطق والفلسفة. وفي سن الخامسة والثلاثين توكل إليهم أعمال رئيسية في الجيش والإدارة، إلا أن مهام الحكم ومشاكله لا توكل لهم إلا بعد بلوغهم سن الخمسين . .

(*) لم يفرق أفلاطون بين الرجل والمرأة بل ساوى بينهما، أنظر في ذلك كتاب جمهورية أفلاطون الكتاب الخامس الذي يدور حول المسألة الجنسية.

أما عن واجبات الحكام التي يجب أن تشملها بدورها التربية والتهذيب فهي :

١ ـ أن يحولوا دون الميل إلى إثراء البعض وفقر البعض الآخر .
٢ ـ أن يسهروا ضد إتساع الأراضي إتساعا سريعا.
٣ ـ أن يتشددوا في قمع البدع في فني الموسيقى والتدريبات الرياضية .
٤ ـ أن يتركوا بقية القوانين لفطنة القضاة .
٥ ـ أن يوكلوا أمر الطقوس الدينية لوحي أبولو إله دلفي .

ويمكن حصر مزايا الفطرة الفلسفية التي يتمتع بها الحاكم فيما يلي :
١ ـ حب المعرفة، فأرباب الفطرة الفلسفية هائمون بكل أنواع المعارف، لتتجلى لهم حقيقة هذا الوجود الخالد الذي لا يتغير زمانا ومكانا .
٢ ـ حب الوجود الخالد حبا كليا .
٣ ـ حب الصدق ومقت الكذب، فالصدق قرين الحكمة .
٤ ـ هجرة اللذات الجسدية، والهيام بالذات العقلية .
٥ ـ شدة القناعة والعفة والبعد عن الطمع .
٦ ـ نبذ كل ما هو وضيع وشرير، ونبذ الجبن .
٧ ـ الزهد في الحياة الحاضرة، وعدم هياب الموت .
٨ ـ سرعة الخاطر في التحصيل، والتميز بذاكرة حافظة .
٩ ـ محبة الإتساق والجمال .

يسأل سقراط غلوكون في محاورة الجمهورية .
ـ أو يمكنك أن تجد عيبا في عمل يتطلب ممن تعاطاه عن جدارة أن يكون ذا ذاكرة حافظة، سريع الخاطر، ذكي الفؤاد، حلو الشمائل، محبا وحليفا للحقيقة والعدالة والشجاعة والعفاف ؟

ـ كلا . إن نابغة النقد نفسه لا يمكنه أن يجد عيبا في عمل كهذا .

ـ أفتتردد في أن تعهد إلى هذه الخلال في إدارة مصالح الدولة، وقد أنضجها السن والتهذيب فأهلها لوظيفتها هذه ؟[١]

ويذكر أفلاطون أنه «ما من دولة، ولا نظام، ولا فرد، عليه أن يبلغ أو تبلغ الكمال ما لم تلق مقاليد الحكم فيها إلى أيدي الفلاسفة »[٢].

جـ ـ الدولة والطبقات الثلاث

مزج أفلاطون نظريته السياسية بأخلاقه وبفلسفته، وفيما يتعلق بنظريته الأخلاقية نجده يقرر أن ثمة فضائل أربع هي على التوالي: الحكمة، والشجاعة، والعفة والعدالة، ولقد توصل أفلاطون إلى هذه الفضائل من نظره في النفس الإنسانية فهي تنقسم عنده إلى ثلاثة أجزاء، أولها النفس العاقلة، وثانيها النفس الغضبية وثالثها النفس الشهوانية، ومركز النفس الشهوانية في أسفل البطن، ومركز النفس الغضبية في الصدر أو في القلب، بينما مركز النفس العاقلة في العقل .

ولقد اختص أفلاطون كل نفس من هذه النفوس الجزئية بفضيلة معينة، فالنفس الشهوانية هي أدنى النفوس، ولها فضيلة سلبية هي العفة وقوامها ضبط الشهوات ومحاربة الشطط والإسراف في الأهواء، ونزع تعلق النفس بلذات الجسد تمهيدا لإدراك الحقيقة والخير «أما فضيلة النفس الغضبية فهي الشجاعة وقوامها إحتمال المكاره في سبيل إدراك الخير، والعفة والشجاعة فضيلتان تمهدان

(١) جمهورية أفلاطون: الكتاب السياسي .

(٢) نفس المرجع : نفس الموضع .

لفضيلة ثالثة هي فضيلة النفس العاقلة التي تسمى باسم الحكمة، ووظيفة الحكمة التمييز بين أنواع الخير لتحقيق أسماها، وقوامها تحديد النفع على أساس الطبيعة. ولولا الحكمة لفازت النفس الشهوانية وطغت وتبعتها النفس الغضبية صاغرة لا تستطيع فعل شيء.

ولقد شبه أفلاطون في محاورة فيدروس النفس بعجلة يجرها جوادان: أحدهما أسود جامح يرمز للشهوة، والثاني أبيض كريم للنفس الغضبية، أما الحوذي فهو يرمز للنفس العاقلة، وهو يوفق وينسق بين الجوادين.

وإذا أفلح العقل وفضيلته الحكمة في أن يوفق بين الجوادين لتحقق التوازن المنشود، وتحققت بالتالي العدالة، والعدالة تنشأ عند أفلاطون من خضوع النفس الشهوانية للنفس العاقلة، وهي بمثابة القوة الموحدة التي تستهدف إقامة الإتزان بين واجبات كل نفس جزئية وبين ما تقتضيه.

ويطبق أفلاطون نظريته الأخلاقية هذه على دولته أو مدينته، إذ أن الدولة أو المدينة الصالحة عنده يجب أن تكون حكيمة شجاعة عفيفة عادلة. ومن هنا تصبح السياسة عند أفلاطون أخلاقاً موسعة، وكما تحتوي نفس الإنسان على ثلاثة نفوس جزئية فإن المجتمع يتكون أيضا من ثلاث طبقات وإن كان ذلك لا يقضي على وحدته وهذه الطبقات الثلاث هي:

الطبقة الأولى: وهي أرفع الطبقات، وتشمل طبقة الحكام الفلاسفة الذين يوكل إليهم أمر الحكم وإدارة دفة البلاد بالعقل والحكمة.

الطبقة الثانية: وهي تلي الطبقة الأولى وتمثل طبقة الجند أو المحاربين ويكلف أفراد هذه الطبقة بالدفاع عن الدولة من الناحيتين الداخلية والخارجية، وينبغي لهم أن يتحلوا بالشجاعة في الدرجة الأولى.

الطبقة الثالثة : وهي أدنى الطبقات، ويمثلها الصناع والتجار والزراع أي أنها تضم عامة الشعب. ويوكل إلى أفراد هذه الطبقة أمر الإنتاج والسهر على تأمين الحياة النباتية والحيوانية، والعفة هي الفضيلة الأولى التي ينبغي أن يتحلى بها هؤلاء الأفراد .

أما العدالة فهي تقوم من الإتساق بين طبقات المجتمع الثلاث دون ما تدخل من طبقة في شئون الطبقة أو الطبقتين الآخرتين أي «إلتزام كل بعمله الخاص، وعدم التدخل في شئون غيره» .

وكما تخضع النفس الشهوانية للنفس الغضبية، وتخضع هذه الأخيرة للنفس العاقلة، كذلك فإن العمال يخضعون للمحاربين، والمحاربون يطيعون الفلاسفة الحكام، فالعدالة في الدولة تماثل العدالة في الأفراد .

أما عن ربط أفلاطون نظريته السياسية بفلسفته، فهذا واضح، إذ الحاكم عنده فيلسوف يؤمن بالمثل وبالخير، ويتخذ من المعرفة الكلية زادا ومعينا. وهذا الفيلسوف تخضع له الدولة برمتها، ومن هنا قلنا أن أفلاطون ربط نظريته السياسية بالفضيلة (الأخلاق) وبالمعرفة (الفلسفة) أوثق ارتباط .

د ــ الأخلاق والسياسة عند ارسطو

هكذا كانت الدولة عند أفلاطون، مثالا أو أنموذجا يحاول أن يظهر فيها أفلاطون ما يجب أن تكون عليه من حيث المبدأ دون البحث فيما إذا كان من الممكن تحقق هذا المثال أو عدم تحققه فهو يصور المدينة الفاضلة، مثال الخير الذي يجب أن يعرفه السياسي تمام المعرفة، لكي يتبين ما يلزم لخلق دولة صالحة .

ولقد أدى تأكيد أفلاطون على أن تكون الدولة خاضعة لحكم الفلاسفة، إلى استبعاد القانون، فإذا كانت مؤهلات الحاكم مقصورة على علمه الاسمى ومعرفته فإن حكم الرأي العام على أفعاله إما الاّ يكترث به وإما أن يكون إدعاء استشارته هو مجرد مناورة سياسية ماكرة يمكن بها ضبط تذمر الجماهير، ومن ثم فلا فائدة. بل أن من الحماقة تقييد الملك الفيلسوف بأحكام القانون .

وهذا يؤدي إلى إخضاع كل شيء لذلك المثل الأعلى الذي جسمه أفلاطون في شخص الملك الفليسوف فهو الوحيد الذي يعرف ما هو خير الناس والدولة، تلك التي أصبحت مؤسسة تعليمية فرضت منها وصاية دائمة يتولاها الحاكم الفيلسوف .

والتصور السابق يناقض تماما مفهوم الإغريق عن قيمة الحرية في ظل القانون وضرورة اشتراك المواطنين في حكم أنفسهم ومن هنا كانت نظرية أفلاطون السياسية محدودة الأفق، لأنها تلتزم بمبدأ واحد. وتعبر عن المثل العليا لدولة المدينة وكان ذلك هو مصدر الشك والارتياب الذي أدى فيما بعد إلى تعديل موقف أفلاطون .

فقد رجع أفلاطون في كتاب القوانين عن بعض آرائه السابقة في الجمهورية فعدل عن موقفه عن شيوعية النساء والأولاد، وكذلك عن الملكية الخاصة، وحكم الفلاسفة. وقد استعاض عن حكم الفلاسفة بمجلس حكومي مؤلف من مجموعة أسماهم حراس الدستور، وهؤلاء يشرفون على الزواج وحياة الأسرة ومعاشها ويقسمون الأراضي ويحققون تقسيمها عن طريق الميراث بالعدل .[1]

---

(١) أفلاطون: « القوانين ـ الكتاب الخامس » .

وتقوم هذه الحكومة على أساس دستور صيغت مواده من النظم السياسية الرئيسية التي أشار إليها أفلاطون في محاورة السياسي فتكون حكومة ارستقراطية مستندة إلى هيئة نيابية هي مجلس الشيوخ، وسلطة قضائية تتمثل في القضاة والمحاكم وسلطة تنفيذية تنقسم إلى قسمين، شرطة تحفظ الأمن الداخلي، وجيش يسهر على الدولة ويحفظها من الغزو الخارجي ومن الأعداء. وبالإضافة إلى ذلك يشرف الكهنة على المراسم الدينية وكذلك ربط أرسطو الأخلاق بالاجتماع والسياسة ويمكن بيان ذلك في النقاط التالية :

ـ الدولة اجتماع سياسي طبيعي

يربط أرسطو أيضا السياسة بالأخلاق، فلقد ذهب في كتابه «الأخلاق النيقوماخية» إلى أن : «من المحقق أن الخير متماثل بالنسبة إلى الفرد وبالنسبة للدولة على أنه يظهر أن تحصيل خير الدولة وضمانه هو شيء أعظم وأتم، إن الخير خليق بأن يحب حتى ولو كان لكائن واحد، ولكنه مع ذلك أجمل وأقدس متى كان ينطبق على أمة بأسرها، ومتى كان ينطبق على ممالك بتمامها»[١] ويستنتج من هذا أن السياسة عند أرسطو ما هي إلا الجانب الإجتماعي للأخلاق، فهي أخلاق موسعة، بل انها تشمل العلوم العملية جميعا من الأخلاق بالمعنى الدقيق إلى الوطن والدولة والحكومة وما يتصل بذلك من أمور التربية والتوجية والاقتصاد . ونستطيع أن نقرر بأن العلوم كلها تخدم السياسة العلم الرئيسي .

ولقد أشار أرسطو في أكثر من موضع من كتبه ولاسيما في نهاية كتاب « الأخلاق النيقوماخية» ومطلع كتاب السياسة إلى هذه الصلة بين الأخلاق والسياسة فنجده يفتتح كتابه «السياسة» بقوله: «كل دولة هي بالبديهة إجتماع،

---

(١) أرسطو: الأخلاق النيقوماخية، الكتاب الأول ـ الباب الأول. فقرة ١٢ .

وكل إجتماع لا يتألف إلا لخير، مادام الناس ـ أيا ما كانوا ـ لا يعملوا أبدا شيئا إلا وهم يقصدون إلى ما يظهر أنه خير، فبين إذن أن كل الإجتماعات ترمي إلى خير من نوع ما، وأن أهم الخيرات كلها يجب أن يكون موضوع أهم الإجتماعات، ذلك الذي يشمل الأطر كلها وهذا هو الذي يسمى بالضبط الدولة أو الإجتماع السياسي»[1].

ونستنتج من هذا النص أمران: الأول أن الدولة تهدف إلى تحقيق الخير لرعاياها، فكأن أرسطو يربط هنا السياسة بالخير أي بالأخلاق. والثاني أن السياسة أهم العلوم، وأعظم الأفكار وتحتوي على أكثر الخيرات، وأن العلوم كلها تخدمها وقد نادى أفلاطون بهذين الأمرين.

ويبدأ أرسطو بعد ذلك في تبيان كيفية قيام الدولة ابتداء من العائلة فيذكر أن الاجتماعين الأولين بين السيد والعبد، وبين الزوج والزوجة هما قاعدتا العائلة[2] وتنتج القرية عن تجمع عدة عائلات، وعن تجمع عدة قرى تقوم الدولة، وأن هذه الدولة قد تولدت من حاجات الحياة واستمدت بقاءها من قدرتها على قضاء تلك الحاجات كلها. فهي من ثم تجمع تلقائي طبيعي من حيث أن الإنسان كائن اجتماعي بالطبع، وأن هذا الذي يبقى منفردا منعزلا هو «إما بهيمة أو إله»[3] والإنسان في هذا لا تقل قابليته للإجتماع عن قابلية النحل وسائر الحيوانات التي تعيش اجتماعاتها بالطبع أو البديهة.

والدولة أسمى من الفرد والعائلة والقرية، لأن الكل أسمى من الجزء بالضرورة ولا وجود للجزء إذا فسد الكل. يقول أرسطو «لا يمكن الشك في أن

---

(١) أرسطو: السياسة. الكتاب الأول، الباب الأول ـ فقرة ١.
(٢) ك١. ب ١ . ف ٦
(٣) ك١. ب ١ . ف ١١

الدولة هي بالطبع فوق العائلة، وفوق كل فرد. لأن الكل هو بالضرورة فوق الجزء مادام أنه متى فسد الكل فليس بعد من جزء... فاليد متى فصلت عن الجسم لا تبقى يدا على الحقيقة»[1].

وإذا كان الإنسان هو أول الحيوانات وسيدها، فإنه يصبح آخرها وأشنعها إذا عاش بلا قوانين، وبلا عدل، وبلا فضيلة، فبدون هذه يكون أكثر افتراسا وفسادا، وما يحقق عدل الإنسان وفضيلته وحياته وفقا للقانون هي الدولة.

حقا ان أساس الدولة هو ضرورة العيش المشترك، ولكن الدولة تهدف إلى غاية أسمى من تأمين العيش، إن غايتها هي العيش الجيد، والحياة الرفيعة، والسهر على تحلي المواطنين بالفضيلة والعدل «والعدل ضرورة إجتماعية لأن الحق هو قاعدة الإجتماع السياسي، وتقرير العادل هو ذاك الذي يرتب العدل» .[2]

والعائلة هي الخلية الأولى في بناء المجتمع، بل المجتمع الأول وهي لا تتكون فقط من ذلك المثلث الذي يضم الزوج والزوجة والأبناء، بل أن أرسطو يقصد المعنى الواسع للعائلة، ومن ثم فهي تشمل عنده الأهل والأقارب والأولاد والعبيد. ويمكن النظر إلى رب الأسرة باعتباره زوجا أو أبا أو سيد عبد أو مالكا. والرجل عند أرسطو ماعدا استثناءات مضادة للطبع « هو الذي يأمر دون المرأة، كما أن الكائن الأكبر والأكمل هو الذي يأمر الأصغر والأنقص»[3].

لقد كان أفلاطون ينادي بمساواة المرأة والرجل حتى في الأمور السياسية والعسكرية. وأما أرسطو فيعتبر الرجال قوامين على النساء. ويرى أن الرجل هو

---

(١) ك١. ب ١ . ف ١١

(٢) ك١. ب ٣ ف ٨.

(٣) ك١. ب ١ ف ٥.

الحاكم الذي يعامل زوجته معاملة القاضي للمواطنين في حكومة جمهورية، وتكون معاملته لأولاده معاملة القاضي للمواطنين في حكومة ملكية، يطلب إليهم أن يؤدوا واجبات الإحترام والمحبة معا .

أما السبب في تفاوت الرجل والمرأة والسيد والعبد والولد والأولاد. . . إلخ فيرجع إلى «أن بعض الكائنات منذ الولادة مخصص بعضها للطاعة والآخر للأمرة ولو على درجات وفروق شديدة التخالف بالنسبة إلى هؤلاء وهؤلاء»[1] .

نعم إن الطبيعة كلها سخرت للإنسان، وذلك حق للإنسان أن يستثمر الطبيعة زراعة وصيدا «النباتات خلقت للحيوانات، والحيوانات للإنسان. . . فإذا كانت الطبيعة لم تخلق شيئا ناقصا، وإذا كانت لم تخلق عبثا، لزم ضرورة أنها خلقت كل ذلك للإنسان. من أجل ذلك كانت الحرب هي أيضا بوجه ما وسيلة طبيعية للكسب، إذْ أنها تشمل هذا الصيد الذي يصطنعه الإنسان للوحوش وللأناسي الذين وقد خلقوا ليطيعوا يمتنعون عن الطاعة. فتلك حرب قضى الطبع نفسه بمشروعيتها» .[2]

الحرب والغزو والسبي وسائل مشروعة للتملك ولكنها ليست مشروعة إلا لطائفة من البشر، هم الإغريق. فالبشرية في نظر أرسطو تنقسم إلى سادة وعبيد: اليونانيون وحدهم هم السادة الذين يتمتعون بحق السيطرة والقيادة والتوجيه أما ما عداهم فهم برابرة أو عبيد، لا عقل لهم، ولا يتمتعون إلا بحق واحد هو حق الطاعة والخضوع، وهنا يورد أرسطو قول أحد الشعراء: «أجل للإغريقي على المتوحش حق الأمرة» .[3]

---

(١) ك١. ب ٢ . ف ٨.
(٢) ك١. ب ٣. ف ٨.
(٣) ك١. ب ١ ف ٥.

العبد عند أرسطو آلة حية، العامل بما هو آداة. . . هو أول الأدوات جميعا والعبد لا فضيلة في حياته، وإذا اتفق أن إتصف أحد العبيد بفضيلة من الفضائل كالشجاعة والعفة والإخلاص لكان مصدر ذلك إنسياب شيء من روح سيده إليه .

ـ نقد ارسطو لموقف أفلاطون السياسي

ذهب أفلاطون إلى أن الشر والخلاف إنما يقومان بقيام الأسرة والتملك ولذلك نادى بشيوعية النساء والأموال ولكن أرسطو لم يوافق أفلاطون في هذا بل بين بكل وضوح أن أستاذه قد أهمل العناية بمسألة الأطفال وقصر عن إيفائها من الإهتمام، وأغفل حقيقة العواطف الإنسانية الراهنة، فللإنسان باعثان كبيران الرحمة والمحبة وهما التملك والعواطف، ولا محل لأحد هذين الإحساسين ولا للآخر في جمهورية أفلاطون[1] ويتساءل أرسطو قائلا «أفخير أن يقول كل مواطن على الألفين والعشرة آلاف من الأولاد حين يتحدث عن أيهم (هذا إبني) أم أن العرف الجاري الآن هو الأفضل ؟ الآن يدعو المرء ولدا إبنه وآخر أخاه أو ابن عمه لحما أو رفيقه في بطن ورفيقه في قبيلة على حسب الروابط العائلية بالدم أو المصاهرة أو الصداقة المعقودة مباشرة» .[2] فكأن أفلاطون ينحدر بالأسرة الإنسانية إلى مستوى عائلات البقر والخيل «فعند قبائل لوبيا العليا حيث الإشتراك في النساء، وتوزيع الأولاد تبعا للمشابهة، بل حتى بين عائلات الحيوانات مثل الخيل والبقر، وبعضها ينتج صغارا مشابهة تمام الشبه للذكر» .[3]

---

(١) ك٢. ب ٤. ف ١١

(٢) ك٢. ب١. ف ١٢.

(٣) ك٢. ب ١. ف ١٣.

كذلك إنتقد أرسطو شيوعية المال وحب التملك، ذلك أن شيوعية المال وحب التملك وإن بدا أنهما ينفعان حقا في إتقاء المنازعات الداخلية، فإنهما يثيران في الواقع الحنق والغيظ في نفوس الناس، فيدعي كل واحد منهم أنه يعمل أكثر مما ينبغي، بينما غيره لا يعمل كما ينبغي. يقول أرسطو أعترف بأن مساواة الثروة بين أهل المدينة ينفع حقا في إتقاء المنازعات الداخلية، بيد أن هذه الوسيلة في الحقيقة ليست بمنأى عن الخطأ. إن جل الرجال المبرزين يغضبهم أن ليس لهم إلا النصيب العامي ، وسوف يكون ذلك علة للإضطراب والثورة .

زد على ذلك أن شره الناس غير قابل لأن يشبع، فهم في باديء الأمر يقنعون بفلسين فمتى كان لهم من ذلك رأس مال، كانت حاجتهم بلا انقطاع حتى لا تعرف مناهم بعد حدوداً مع أن طبيعة الحرص هي بالضبط ألّا يكون لها من حدود، فإن أكثر الناس لا يحبون إلا أن يشبعوها .[1]

وعلى هذا النحو تكون شيوعية المال محققة لكثير من الشرور، ومؤدية في النهاية إلى الثورة. وقد زعم أفلاطون خلاف ذلك. وكان الأولى بأفلاطون أن يلجأ إلى الفضيلة ابتغاء حسن استعمال الثروات بدلا من المطالبة بتسويتها. يقول أرسطو «الخير هو أن تصعد إلى مبدأ هذا التفوق عن قصد، فعوضا عن تسوية الثروات يجب إحسان إستعمالها، بحيث يصبح الثراء غير مرغوب فيه من أهل الإعتدال ولا يستطيعه الأشرار. والوسيلة الحقة أن يوضع هؤلاء موضعا فيه لا يستطيعون لقلتهم أن يضروا دون أن يكبتوا»[2] .

ويبرهن أرسطو على صحة دعواه بقوله: «إذا كنا على حق حين قلنا في كتاب الأخلاق أن السعادة تنحصر في الممارسة السهلة والمستمرة للفضيلة، وأن

---

(١) ك٢. ب ٤. ف ١١.
(٢) ك٢ ب ٤. ف١٢.

الفضيلة ليست إلا وسطا بين طرفين، فينتج عن ذلك بالضرورة أن تكون الحياة الأرقى حكما هي تلك التي تلتزم هذا الوسط. . إن الإعتدال والوسط في جميع الأشياء هما أحسن ما يكون، نستنتج من ذلك جليا أنه في صدد الثروات (التملك) الوسط أوفق مما سواه، ومزية أخرى ليست أقل جلاء هي أن هذا التملك الوسط (لا يثور أبدا)»[1] .

التملك السياسي إذن عند أرسطو شرط رئيسي من شروط الحياة الإجتماعية والسياسية، والأسرة هي الخلية الأولى في بناء الدولة. ومن هنا كان نقد أرسطو لشيوعية المال والنساء عند أفلاطون .

(٣) دولة المدينة : عناصرها الضرورية وموقعها ومساحتها

أ ـ العناصر الضرورية لوجود المدينة

تنحصر العناصر الضرورية لوجود المدينة عند أرسطو في توفير المواد الغذائية على تفاوتها، وإختلافها، كما يجب أن يتوفر بها سائر الفنون بسائر متطلباتها من الآلات والأدوات، كما لابد من توفير السلاح والعتاد الحربي المتجدد والمتفوق باستمرار كماً وكيفاً وذلك لإمكانية القضاء على القانون والدستور، ولإمكانية صد ودفع هجمات العدو الخارجية. كما لابد وأن توجد وفورات في الثروات والمواد والعناصر تكون بمثابة إحتياطي عام للدولة تستخدمه في الطواريء. وفي وقت الحروب ، كما لابد من توفير عنصر ديني في الدولة يمثله رجال الكهنوت بالإضافة إلى ضرورة وجود المرافق العامة ورجال القضاء .

---

(١) ك٣. ب ٢ ف ١ ـ ٢.

ويرى أرسطو أن هذه هي «الأشياء التي لا يسع المدينة مطلقا، أيا كانت أن تستغنى عنها. إن الإجتماع الذي يؤلف المدينة ليس إجتماعا كيفما إتفق، إنما هو إجتماع أناس قادرين على القيام بجميع حاجات معيشتهم، فإذا لم يتوافر ركن من الأركان التي عددناها آنفا، فمن ثم يكون محالا أن يقوم الإجتماع بكفاية نفسه. الدولة تقتضي حتما كل هذه الوظائف المختلفة، فيلزم لها زراع ليقوموا بغذاء المواطنين ويلزم لها صناع وجنود، وأناس أغنياء، وكهنة، وقضاة ليقوموا بحاجاتها وبمصالحها» .[1]

ب ــ موقع المدينة

يجب أن يختار موقع المدينة بحيث يكون ملائما للصحة، فيستقبل أشعة الشمس من المشرق، كما يكون متصلا بالجنوب لأن برد الجنوب أيسر في الشتاء من أي برد آخر. كما يجب أن يكون ملائما للتصرف في المشاغل الداخلية للسكان. وملائما لصد الغارات الخارجية. ولكي يتحقق هذا يجب أن يكون هذا الموقع بحيث يسمح لأهل المدينة أن يخرجوا منها بسهولة في حالة الحرب وأن يكون شاقا على الأعداء في الدخول إليها أو حصارها .

وينبغي أن يتوفر في المدينة مياه كثيرة، وينابيع طبيعية. فإن لم يتحقق ذلك ينبغي أن تحضر صهاريج واسعة ومتعددة لحفظ مياه المطر حتى لا يعوزها الماء البتة إذا ما انقطعت وسائل الإتصال بالخارج مدة الحرب ويجب أن تحاط المدينة بالمعاقل والأسوار. يقول أرسطو «فإذا صحت تقديراتنا وجبت إحاطة المدينة بالمعاقل، بل ينبغي فوق هذا أن تجعل منها زينة، أن تكون جديرة بصد كل وسائل الهجوم وعلى الخصوص وسائل الفن الحربي الحديث . إن الهجوم لا يغفل

---

(١) السياسة: ك٤. ب ٧. ف ٥.

أية وسيلة للنجاح فيجب على الدفاع ، من جانبه ، أن يبحث ويدير ويخترع وسائل جديدة . . وهذه الأسوار يجب من مسافة إلى أخرى وفي المواضع المناسبة أن يكون لها أبراج وحراس .(١)

جـ ـ مساحة المدينة وتعداد سكانها

لا يرى أرسطو أن تكون مساحة المدينة متسعة إتساعا كبيرا، فإن الأحداث تثبت أن من العسير بل ربما كان من المحال أن يحسن تنظيم مدينة سكانها أكبر عددا مما ينبغي، كما أنه لا يجب أن تكون المدينة أصغر مما ينبغي وإلا لما استطاعت المدينة أن تقوم بحاجتها. فالمدينة إذن يجب أن تكون مساحتها متفقة ومتناسبة مع عدد سكانها، وهؤلاء السكان لا يجب أن يتجاوزوا مائة ألف نسمة حتى لا يختل نظامها ويتعذر تعرف بعضهم على بعض وإقامة علاقات الصداقة والأخوة بينهم. وللحد من تزايد الأفراد يوصي أرسطو على عادة الإغريق في ذلك الوقت بتحديد النسل عن طريق الإجهاض المبكر وإعدام المشوهين والضعفاء من الأطفال .

د ـ أنواع الحكومات

الحكومة الصالحة عند أرسطو هي تلك التي تحقق سيادة القانون، وبسيادة القانون يسود العقل، بدون أن ينحرف بتأثير العاطفة أو الهوى. ولقد إتخذ أرسطو المبدأ التالي كي يميز به بين الحكومات الصالحة والحكومات غير الصالحة وهذا المبدأ هو: «بديهي أن الدساتير التي تقصد إلى المنفعة العامة هي صالحة لأنها تتوزع في إقامة العدل. وكل الدساتير التي تقصد إلى المنفعة الشخصية للحاكمين ـ وهي فاسدة القواعد ـ ليست إلا فساد للدساتير الصالحة، فإنها تشبه

(١) ك٤. ب ١٠. ف ٨

عن قرب سلطة السيد على العبد في حين أن المدينة على ضد ذلك ليست إلا جماعة أناس أحرار » .[1]

والحكومة الصالحة عند أرسطو لها أشكال مختلفة لأنها جنس يضم عدة أنواع هي :

١ ــ الحكومة الملكية : وهي حكومة الفرد الفاضل والعادل .

٢ ــ الحكومة الأرستقراطية: وهي حكومة الأقلية الفاضلة العادلة .

٣ ــ الحكومة الديمقراطية: وهي حكومة الأغلبية .

والدولة الفاضلة عند أرسطو وسط بين طرفين ، بين أرستقراطية المال وبين الديمقراطية العادلة ، وأن المواطنين فيها يعيشون على عملهم ، والعمل خير من ترقب الإحسان ، لأن إعطاء المساعدات للفقراء « إنما هو بمثابة ملء برميل لا قاع له » .[2]

وتنحصر وظائف المواطنين في ثمانية أنواع حسب تعدد طوائف المدينة إلى زراع وصناع وتجار وجند وأعيان وكهنة وحكام وموظفون. ولكل منهم استعداد خاص لعمله وكفاءة خاصة، فلا يقوم بعضهم مقام بعض .

وفي الدولة الفاضلة تكون هناك ثلاثة ضروب من السلطات: سلطة تشريعية وسلطة تنفيذية وسلطة قضائية. وتتركز السلطة التشريعية في الجمعية العمومية للمواطنين، وهي تختص بسن القوانين وانتخاب الحكام ومراجعة حسابات الدولة. أما السلطة التنفيذية فهي تتناول الوظائف العامة الرئيسية، ومدتها، وإلى من يوكل أمرها؟ وكيفية التعيين فيها؟ . . إلخ أما السلطة القضائية فتتناول تنظيم المحاكم وموظفيها وقضائها وطريقة ترتيبها سواء بالإنتخاب أو القرعة .

---

(١) ك٣. ب ٤. ف ٧.

(٢) ك ٢ ـ ب ٣ ف ٤

وحين يتحدث أرسطو عن الحكومات الفاسدة يذكر أن الحكومة الديماجوجية لا تلتزم بمبدأ أو قانون، وإنما يتسلط على الحكم فيها مجموعة من العامة الغوغاء الدهماء، فلا تكترث بالحكماء، ولا تقيم وزنا للقيم أو المعارف، ولا تشجع البناء الفكري أو المادي .

أما الأوليجاركية فلا تعبأ إلا بمصالحها الخاصة تؤثرها على المصلحة العامة ولا تهتم إلا بكل ما يسبب لها الثراء الفاحش والغنى العريض، ولا تقيم وزنا للحكماء أو الفلاسفة، وتمحي الخصال الأخلاقية والفضائل. وينتهي الأمر بها إلى تفتيت المجتمع وإنهياره .

أما الحكومة الطاغية فقد أفاض أرسطو في وصفها ووصف حيل أصحابها للإحتفاظ بالحكم، فمن وسائلهم في ذلك «القضاء على كل تفوق يرفع رأسه، والتخلص من الرجال أولى الألباب، ومنع الموائد العامة والإجتماعات، وحظر التعليم وكل ما يمت بسبب إلى التنور. . وعمل كل ما من شأنه أن يظل الرعايا يجهل بعضهم بعضا، لأن العلاقات تجلب الثقة المتبادلة. . . والعلم بكل ما يقال وكل ما يفعل من جانب الرعايا. . وأن يبعثوا. . أناسا سماعين في الجماعات وفي المجالس، وأن يبذروا الشقاق والنميمة بين المواطنين. . وأفقار الرعايا حتى لا يكلفهم حرسهم شيئا من جهة، ومن جهة أخرى أن الرعايا وهم في شغل لتحصيل قوت يومهم لا يجدون من الوقت ما فيه يتأمرون. . . والطاغية يقرر الحرب ليشغل بها نشاط رعاياه، ويلزمهم الحاجة المستمرة إلى رئيس حربي. . . ومن عادة الطاغية أيضا أن يدعو لمائدته وأن يقبل بطانته الخاصة أجانب باعتبارهم أولى بذلك من الوطنيين، فإن هؤلاء عنده أعداء له وأولئك ليس لهم من سبب يحملهم على أن يعملوا ضد السلطة » .[1]

---

(١) ك ٨ ب ٩ ف ٢ ـ ٩.

ويمكن بلورة الغاية الدائمة من الطغيان في الأصول الثلاثة الآتية: الأول: خفض المستوى الأخلاقي للرعايا، لأن النفوس الوضيعة لا تفكر أبدا في الإئتمار. والثاني إعدام الثقة بين المواطنين، والأمر الثالث: هو إضعاف الرعايا وإفقارهم.[١]

هـ ـ الدولة والسلطات الثلاث

عجبا أن يتنبه أرسطو إلى أن ثمة سلطات ثلاث رئيسية في الدولة، وهي فكرة درج الكثير من الدارسين على الحاقها بالمفكر الحديث جون لوك ثم عمقها وأذاعها مونتسكيو في كتابه الرئيسي روح القوانين. لقد أشار لوك إلى أن ثمة سلطات ثلاث يجب أن تتوافر في الدولة هي السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية والسلطة الفيدرالية، ثم جاء مونتسكيو وحل السلطة القضائية محل السلطة الفدرالية فأصبحت السلطات عنده هي : سلطة تشريعية فسلطة تنفيذية فسلطة قضائية ، ورأى أن هذه السلطات يجب أن تكون منفصلة .

ها هنا عند أرسطو ذلك المفكر العميق، نجد نفس الأفكار، كما أن نفس السلطات الثلاث كان متصلا بصميم الخبرة السياسية الإغريقية التي كانت تختلف بلا شك عن الخبرة السياسية الحديثة والمعاصرة .

يرى أرسطو أنه توجد في كل دولة ثلاث سلطات، لو أحسن تنظيمها حسن نظام الدولة كلها. وهذه السلطات هي السلطة التشريعية والثانية هي السلطة التنفيذية والثالثة هي السلطة القضائية. يقول أرسطو: «في كل دولة ثلاث أجزاء إذا كان الشارع حكيما اشتغل بها فوق كل شيء ونظم شئونها، ومتى

---

(١) ك ٨. ب ٩. ف ١٠.

أحسن تنظيم هذه الأجزاء الثلاثة حسن نظام الدولة كلها بالضرورة، ولا تختلف الدول في حقيقة الأمر إلا باختلاف هذه العناصر الثلاثة. الأول من هذه الأمور الثلاثة إنما هو الجمعية العمومية التي تتداول في الشئون العامة، والثاني إنما هو هيئة الحكام التي يلزم تنظيم طبيعتها واختصاصاتها وطريقة التعيين فيها، والثالث هو الهيئة القضائية» .(١)

أما السلطة التشريعية أو الجمعية العمومية فهي التي تتولى أمور التشريع وتصدر القوانين، وتعقد المعاهدات، وتنظر في محاسبة السلطة التنفيذية. وللجمعية العمومية التي تمثل السلطة التشريعية أن تترك تنفيذ القرارات للهيئة السياسية كلها اذا كانت الدولة ديموقراطية، أو اسنادها الى القلة المختصة اذا كانت الدولة أرستقراطية أو أوليجاركية. والسلطة التشريعية يمكن أن تنتخب الحكام وتصدق على التشريعات وتقرر حالة السلام والحرب.

أما السلطة التنفيذية فيرى أرسطو أن من يمثل هذه السلطة يجب أن يتماثل مع حجم الدولة «ففي الدول الكبرى كل إدارة يجوز بل يجب أن يكون لها إختصاصات تنفرد بها، إن كثرة عدد المواطنين تسمح بتكثير عدد الموظفين، ومن ثم كان بعض الوظائف لا يشغلها الفرد عينه إلا بعد فترات طويلة وأخرى ليست كذلك بل لا يشغلها الفرد عينه إلا مرة واحدة. . . وفي الدول الصغرى يكون الأمر على العكس ، إذ يلزم تركيز كثير من الإختصاصات المتباينة في بعض الأيدي : فإن المواطنين أشد ندرة من أن تكون هيئة الحكام كثيرة العدد» .(٢)

ويرى أرسطو أن السلطة التنفيذية تكون موكولة إلى أناس مستنيرين في الحكومة الأرستقراطية، وتكون موكولة إلى أناس أغنياء في الحكومة

(١) ك ٦ب ١١ ف ١.
(٢) ك ٦ ـ ب ١٢. ف ٤ ـ ٥.

الأوليجاركية، وتكون موكولة إلى رجال أحرار في الحكومة الديمقراطية، وبديهي أن السلطة التنفيذية تتكون من عدد أقل في الارستقراطيات وفي الأوليجاركيات ومن عدد أكثر في الديمقراطيات .

ولكي تقوم السلطة التنفيذية يجب أن تتوافر ثلاث عناصر: أولها الناخبون، وثانيها المنتخبون، وثالثها طريقة التعيين. وهذه العناصر تتم أو تحدث بطرق مختلفة، فحق تعيين الحكام إما أن يتعلق بجميع المواطنين أو بطائفة خاصة وحسب. كما أن الأفراد المؤهلين للإنتخاب قد يكونوا كل الأفراد أو بعضهم فقط على أساس التمايز بالثروة أو الأصل أو الثقافة. كما أن طريقة التعيين يمكن أن تتم عن طريق القرعة أو الإنتخاب. وينتهي أرسطو إلى أن عملية إختيار الحكام تقع بأحد الطرق الأولية التالية :

١ ــ كل الحكام يؤخذون من جميع المواطنين بطريق الإنتخاب .
٢ ــ كل الحكام يؤخذون من جميع المواطنين بطريق القرعة .
٣ ــ كل الحكام يؤخذون من جزء من المواطنين بطريق الإنتخاب .
٤ ــ كل الحكام يؤخذون من جزء من المواطنين بطريق القرعة .

الطريقتان الأولتان نجدهما بالذات لدى الحكومة الديمقراطية أما الطريقة الثالثة والرابعة فنجدهما لدى الحكومة الأوليجاركية والحكومة الأرستقراطية .

أما عن السلطة القضائية فهي مقترنة بالمحاكم عند أرسطو، وهو يرى أن المحاكم ـ ممثلة السلطة القضائية ـ تتفاوت من حيث ما يوجد فيها من موظفين كما تتفاوت من حيث إختصاص كل منها، كما تتمايز بحسب طريقة تأليفها .

أما الموظفون وهم هنا رجال القضاء فإنهم يمكن أن يختاروا إما من جميع المواطنين أو جزء منهم فقط .

وتنقسم المحاكم إلى ثمانية أنواع، كل نوع منها يختص بالنظر في قضايا معينة وهذه الأنواع هي :

١ ــ محكمة لتصفية الحسابات العامة .

٢ ــ محكمة للفصل في الأضرار التي تلحق الدولة .

٣ ــ محكمة للفصل في إنتهاك الحرمات الدستورية .

٤ ــ محكمة لطلبات التعويض من الأفراد أو من الحكام .

٥ ــ محكمة تختص برفع القضايا المدنية الهامة .

٦ ــ محكمة لقضايا القتل .

٧ ــ محكمة للأجانب .

٨ ــ محكمة للقضايا الجزئية، وتختص بالنظر في القضايا التي يكون موضوعها متعلقاً بدرهم إلى خمس دراهم أو أكثر من ذلك قليلاً .[1]

أما عن طريق تأليف المحاكم فهي تتم على أربعة طرق فالقضاة يمكن أن يعينوا جميعا بالقرعة أو جميعا بالإنتخاب ويحكمون في القضايا تارة بالقرعة وتارة بالإنتخاب فإذا كانت الأهلية محدودة لبعض القضايا، فالقضاة يمكن أن يعين بعضهم بالقرعة والآخرون بالإنتخاب .

و ــ طبيعة الفكر السياسي الأرسطي

لعلم السياسة منهجان وحيدان ممكنان، الأول منهج عقلي يصدر فيه المفكر عن مباديء عقلية ليحكم على الحوادث وينظمها ، والثاني منهج تاريخي يبدأ من الحوادث ذاتها ليصل منها إلى المباديء. المنهج الأول يتصل بالأخلاق وبالفلسفة بلا جدال، أما الثاني فيتصل بتجربة الماضي وبالاستقراء ويدرس التاريخ .

---

(١) ك ٨ ب ٧ ف ٢٠ .

وإن قيل ماذا يفعل المفكر العقلي أو الفيلسوف ومنهجه عقلي صرف إذا أراد أن يفهم المجتمع وقوانينه؟ لكانت الإجابة أن عليه حينئذ أن يعرف الطبع الإنساني، ومتى سبر غور الإنسان وعرف أسراره، سبر غور الجماعة وعرف أسرارها. إن غرض المجتمع لا يمكن إلا أن يكون غرض أفراده، والقانون الأسمى للفرد هو القانون الأسمى للدولة .

هكذا سار أفلاطون في نظريته السياسية، متتبعا المنهج العقلي، ومستخرجا من ذات الإنسان، أصول الدولة ونظامها، ولكنه ـ مع ذلك ـ لم يهمل المنهج التاريخي تماما. لقد عرف أفلاطون تماما حكومات زمانه، ورسم صورة واضحة للطغيان الذي كان شائعا في فارس، وحينما إنهارت الامبراطورية الفارسية بعد نصف قرن في ثلاث مواقع قام بها فاتح شاب، دهش معاصرو الإسكندر لحصافة الفيلسوف الذي تكهن بذلك وأعلن سر ذلك الضعف وكان قد إستشعر السهولة العجيبة لذلك الفتح. . إلى جانب شواهد أخرى كثيرة. وإذن فنظرية أفلاطون تستند أيضاً إلى التاريخ، وأن يد التاريخ ليس لها بأثبت قاعدة ولا بأعمق ينبوع .(١)

أما أرسطو فإنه على عكس أفلاطون قد نهل من مجريات الحوادث التاريخية والظواهر الإجتماعية، ويستعير نظرياته كلها تقريبا منها. لقد درس أرسطو الدولة كما درس الكائنات الأخرى، واتبع في السياسة نمطا تحليليا تاريخيا . إنه لا يرى كما رأى أفلاطون أنه يستطيع أن يخلق دولة يؤتيها صورتها على ضوء عقله ومنى قلبه، بل هو يقبلها كما هي حسنة التأليف أو قبيحته، ويبحث في عناصرها، وكيف تتألف، ويرتبها على حسب الفروق الموجودة بينها .

---

(١) بارتلمي سانتهلير: المقدمة لكتاب السياسة .

لقد إتخذ أرسطو من دراسة التاريخ قانونا صريحا، ورفعها بوصاياه وبفعله حتى جعلها منهجا. ولقد خص الكتاب الثاني كله من السياسة بالإمتحان النقدي للنظريات السالفة ولأشهر الدساتير التي لا تقل عن مائة وخمسين دستوراً .

إلا أن أرسطو وهو مستند هكذا إلى المنهج التاريخي يلجأ إلى المنهج العقلي، فهو يحاول مثلا تصوير مدينة فاضلة ويخص لهذه المدينة كتابين كاملين ويؤكد سيادة القانون المرتكز على العقل، ويربط بين السياسة وبين الخير (الأخلاق) .

ولذلك نستطيع أن نقرر بأن أفلاطون اتجه إتجاها عقليا في نظريته السياسية وإن لم يهمل وقائع التاريخ، بينما إتجه أرسطو إتجاها تاريخيا واقعيا استقرائيا وإن لم يهمل فطنة العقل .

لم يقتصر دور أرسطو على الأخلاق والسياسة كما ألمحنا، بل ساهم مساهمة فعالة في الفن، والإقتصاد (علم تدبير المنزل كما أسماه)، وعلوم الرياضة والطبيعة والميتافيزيقا، كما أنه كان مؤسس المنطق الصوري. والإستقرائي على حد سواء، وبموته انتهت مرحلة عبقرية فذة في تاريخ الفكر الغربي، لازال لها آثارها حتى عصورنا الراهنة .[1]

---

(١) إقرأ في تفاصيل ذلك: أسس المنطق الصوري للدكتور علي عبد المعطي .
وأرسطو والمدارس المتأخرة للدكتور محمد علي أبو ريان .
وفلسفة الجمال للدكتورة أميرة مطر .

خامساً: امتزاج الفكر اليوناني بالحضارات الشرقية خلال فتوحات الاسكندر

المدارس اليونانية المتأخرة

إجتاحت مدن اليونان الصراعات والحروب، كما ظلت حرب البيلوبونيز تبدد قوى بلاد اليونان منذ عام ٤٣١ حتى ٤٠٤ ق.م وفي نفس الوقت كانت مقدونيا تنهض تدريجيا، وهي قطر يقع إلى الشمال من بلاد اليونان ويرتبط بها ببعض صلات القربى والتشابه، وكان المقدونيون ينطقون بلسان وثيق القرابة باللسان اليوناني، وكثيرا ما اشترك المتبارون المقدونيون في الألعاب الأولمبية .

وفي عام ٣٥٩ق.م إعتلى عرش مقدونيا رجل ذو كفاءة ومطامع عظيمة هو فيليب المقدوني، وقد عاش جانبا من حياته ببلاد اليونان وكان فيها رهينة وتلقى تعليما يونانياً خالصا، ولعله كان ملما بآراء هيرودوت التي طورها ونماها المفكر الفيلسوف أيزوقراطيس، والتي تقول بإمكان إضطلاع بلاد اليونان ـ إذا إتحدت كلمتها ـ بفتح آسيا .

بدأ فيليب بتوسيع رقعة مملكته وتنظيمها وإعادة تكوين وتنظيم جيشه وعمل على جمع شمل بلاد اليونان تحت زعامته .[1] خصوصا بعد إنهيار بلاد اليونان وسقوطها بوقوع الغزو المقدوني، إذ وضعت موقعة خيرونيا التي انتصر فيها فيليب الثاني في أغسطس ٣٣٨ حدا لاستقلالها، وبعد ذلك بعامين مات

---

(١) هو .ج. ويلز: موجز تاريخ العالم، ترجمة عبد العزيز توفيق جاديد، مكتبة النهضة المصرية بالقاهرة عام ١٩٦٧، ص ١١٢ .

فيليب الثاني واعتلى العرش مكانه إبنه الإسكندر الثالث ، الذي فتح جزءاً كبيراً من العالم المعروف مدة إثنى عشر عاماً من عام ٣٣٤ حتى عام ٣٢٣ (وفاة الإسكندر) .[١]

لقد إقتبس المقدونيون عند توحيد فيليب والد الإسكندر الأكبر لبلاد اليونان تحت زعامته جميع مظاهر الحضارة الهيلنية أي اليونانية. وعند إنضمام المقاتلين اليونانيين إلى فرق جيش الإسكندر بدأ المد اليوناني يجتاح بلاد المشرق بقيادة الاسكندر .

ومما لا شك فيه أن اليونان نقلوا معهم أساليب حياتهم الإجتماعية، كما رافق علماء وفلاسفة اليونان الجيش المقدوني إلى بلاد الشرقّيْن الأدنى والأوسط. واستقر كثيرون من اليونانيين في المدن التي تم فتحها ناقلين علومهم وأنماط معيشتهم وتقاليدهم وفنونهم إلى البلاد الشرقية التي إتخذوها مستقرا لهم .

وكان الإسكندر يسعى جاهدا في محاولة دمج عناصر السكان في البلاد التي فتحها اليونان عن طريق المصاهرة والزواج وإقامة مجتمع جديد سداه سكان البلاد الشرقيين الأصليين ولحمته العناصر اليونانية التي جاءت للإستقرار في البلاد الشرقية .

فمن الطبيعي بعد إستتباب الأمور لدولتين إغريقيتين في بلاد الشرق الأدنى مصر وسوريا، وهما دولتا البطالسة في مصر والسلوقيين في سوريا، أن يحدث تفاعل بين حضارة اليونان من جهة والحضارة الشرقية في البلاد التي إستقروا فيها أي في مصر وسوريا من جهة أخرى. وكانت نتيجة هذا التفاعل الحضاري ظهور حضارة جديدة جمعت بين مظاهر الحضارتين اليونانية والشرقية. ولذلك رأينا حضارة البطالسة في مصر عبارة عن مزيج حضاري تتألف عناصره من حضارة

(١) جورج سارتون: تاريخ العلم، ج ٤، ترجمة إبراهيم بيومي مدكور وآخرون دار المعارف بمصر عام ١٩٧٠، ص ٢٩ .

مصر القديمة ومن حضارة بلاد اليونان، كما كانت حضارة السلوقيين مزيجا حضاريا مؤلفاً من حضارات سوريا القديمة ومن حضارات اليونان .

وهذه الحضارة الجديدة الوليدة هي التي أطلق عليها مؤرخو الحضارات اسم الحضارة الهيللنستية .[1]

لقد ختم الاسكندر الأكبر عصرا وفتح عصراً آخر جديداً ؛ حيث كانت إمبراطوريته التي أنشأها عالمية ، تضم تحت حكم المقدونيين شعوبا كثيرة تختلف في الجنس واللون واللغة والدين ، ولكن ثقافتها العليا ولغتها كانت يونانية .

ولما كانت جيوش الإسكندر مقدونية ويونانية، فإنه حمل معه الثقافة اليونانية إلى قلب آسيا، وقيل أنه صبغ غرب آسيا بالصبغة الهللينية، على أن هذه العبارة ينبغي تحديدها من زوايا عديدة، لأن غرب آسيا لم ينصبغ بالصبغة الهللينية قبل الإسكندر فحسب، بل أن حافتها الغربية كانت مهد العلوم اليونانية. ثم أن أحلام الإسكندر لم تقتصر على تكوين إمبراطورية عالمية، بل إمتدت هذه الأحلام إلى ضرب من الوحدة أعمق من ذلك، وهي وحدة الفكر .

كان الإسكندر أول رجل عمل على تأخر الفكر بين بني البشر وذلك قبل أن تظهر الفلسفة الرواقية ولم يكن الإسكندر نفسه من أصل يوناني خالص بل أجنبي هلليني، فقد كان من السهل عليه أن يدرك فكرة مثل تلك الأخوة ومزج الأجناس التي تنطوي عليها مما كان على أفلاطون مثلاً .

ولقد ضرب الإسكندر المثل على ذلك ففي عام ٣٢٧ تزوج من الأميرة روكسانا الباكثيرية. وبعد ذلك بعامين، خص الإسكندر بمدينة سوسة ثمانين من

---

(١) نور الله حاطوم وآخرون: موجز تاريخ الحضارة، جـ ١، مطبعة الكمال بسوريا، عام ١٩٦٥، ص ص ٤٧٣ - ٤٧٤ .

قواده بزوجات آسيويات أغدق عليهن البائنات الوفيرة. واتخذ الإسكندر من «بارسينه زوجة ثانية، وهي كبرى بنات دارا الثالث، آخر ملوك فارس».

وعلى الرغم من التفوق اليوناني لم يستطع اليونانيون سوى أن ينغمروا في بحار المجتمع المصري والآسيوي، ولم يكن بوسعهم مقاومة تيار الثقافة المحلية فتأثروا بهذه الثقافات بنفس القدر الذي أثروا فيها وربما بقدر أعظم .

لقد كان تأثير الزوجات والأمهات الآسيويات شاملا في ميادين معينة مثل المعتقدات الموروثة والدين. ولذلك يستطيع المرء أن يذهب إلى حد القول بأن إمبراطورية الإسكندر ساعدت على صبغ شرق أوروبا بالصبغة المصرية والآسيوية وبدلا من القول بصبغ آسيا بالصبغة الهللينية أو بصبغ أوروبا بالصبغة المصرية الآسيوية، فمن الأوفق أن نقول أن الشرق والغرب تلاقيا ولم يفترقا بعضهما عن بعض أبدا في تلك المنطقة ـ جنوب شرق أوروبا، وشمال إفريقية وغرب آسيا .[(١)]

وإذا سبق للعقل اليوناني أن استوعب ما قدمته مصر وبابل للعالم من معرفة، لم يستطع اليونان أن يضيفوا إلى ذلك شيئا يذكر في القرون السابقة على التاريخ الميلادي .

ومع أن المعارف الفلكية التي ظهرت خلال حكم السلوقيين في بلاد ما بين النهرين تضمنت الكثير من المعلومات الجديدة، فإن هذه المعلومات لم تنتقل غربا إلى بلاد اليونان، ولذا بقيت نظريات السلوقيين عن القمر والكواكب مجهولة جهلا تاما في أوروبا حتى أنها لم تؤثر في أي تقدم فلكي هناك .

---

(١) جورج سارتون: تاريخ العلم، جـ ٤، ترجمة إبراهيم بيومي مدكور وآخرون ص ص ٢٩ ـ ٣٠.

وفيما يتعلق بالنظريات الرياضية التي عرفت في الشرق القديم، وصلت هذه النظريات إلى اليونان عن طريق مصر، ولكن كان ذلك بعد ظهور المسيحية. وكان ذلك عن طريق كتابات إثنين من الإسكندرية هما هيرون وديوفانتوس .

أما عن إنتقال الأفكار العلمية في الإتجاه الآخر، فقد كان هذا في أضيق الحدود، فجنود مقدونيا واليونان الذين غزوا الشرق إنحصر إهتمامهم في الحرب والإدارة، وفي المكايد السياسية والإستقلال الإقتصادي المحلي أكثر مما إنحصر في العلوم. غير أنه من المؤكد أنهم أدخلوا تعديلات وإضافات على ما يسمى بفنون الحرب، ومن المحتمل أنهم أدخلوا تحسينات فنية كذلك على الفنون والصناعات الأخرى، ولابد أن أطباء يونانيين صاحبوا أولئك الجند وغيرهم من اليونانيين الذين ذهبوا إلى الشرق بهدف الإستيطان .[1]

وعلى الرغم من أن الإسكندر كان تلميذا لأرسطو الفيلسوف اليوناني الكبير، وكان الإسكندر على قناعة بأن أستاذه سيعجب بالفتوحات الكبرى التي حققها إلا أنه صدم صدمة كبيرة عندما رأى عدم موافقة أرسطو على تلك الفتوحات لسبب أنها ضمت شعوبا غير يونانية كان يطلق عليها أرسطو أنها تنتمي إلى «البرابرة». وظل أرسطو متمسكا بأن النظام السياسي الأمثل يجب أن يقتصر على «دولة المدينة» اليونانية، ولم يؤيد إطلاقا فكرة «الإمبراطورية» بسبب تلك النزعة العنصرية التي سادت بلاد اليونان وهي أن شعب اليونان هو الشعب الحر وما عداه لا يعد إلا عبيدا أو برابرة .

أما الفلسفات التي ظهرت في العصر الهلينستي اللاحق للعصر الهليني فهي الرواقية من جهة والابيقورية من جهة أخرى .

(١) المرجع السابق، ص ٣٩.

(١) الفلسفة الرواقية

بعد الغزو المقدوني لبلاد اليونان بقيت أثينا مركزا للفلسفة اليونانية، غير أن أكثر فلاسفتها لم يكونوا آثينيين ولا حتى من بلاد اليونان، فأكثر الرواقيين المعروفين في القرن الثالث ق.م كانوا من عناصر أخرى غير يونانية، فزينون مؤسس الرواقية من أصل فينيقي وكريزيبوس ثاني مؤسسيها من صقلية، وكذلك كان أكثر أتباع المدرسة. ولم تكن مدنهم التي نشأوا فيها ذات تراث فلسفي ولم يكونوا بالتالي يشعرون بشعور المواطنين الأصليين للمدن اليونانية ذات التراث الفلسفي القديم. ومن هنا يمكن أن نفهم سر عدم مبالاتهم لسياسة استقلال المدن اليونانية التي دافع عنها أفلاطون وأرسطو .(١)

وكما أتت فتوحات الإسكندر للعالم اليوناني من نحل الشرق ودياناته جاءت فتوحات روما إلى العالم الغربي بفيض كبير من هذه الديانات. واشتهر في ذلك العصر كثير من الدجالين والسحرة والعرافين .(٢)

والواقع أن ظاهرة التأثير بالنزعات الشرقية أوضح ما تكون لدى مذهب الرواقية خصوصا إذا لاحظنا أيضا أن رؤساء هذا المذهب قد صدروا عن بلدان تقع في آسيا الصغرى أو في الجزر الشرقية من الأرخبيل أو في بلاد موجودة على الحدود مباشرة بين بلاد الفرس وبين البلاد اليونانية، فكأنهم قد نشأوا جميعا في بيئة كان التأثر فيها بالعناصر الشرقية واضحا كل الوضوح .

وإذا كانت أثينا قد استمدت من ذلك مدة طويلة المركز الرئيسي للحركة الفكرية في بلاد اليونان ، واستطاعت أيضاً أن تقاوم نفوذ الاسكندرية وروما

---

(١) أميرة حلمي مطر: الفلسفة عند اليونان، دار النهضة العربية بالقاهرة عام ١٩٧٧، ص ٣٩١.
(٢) المرجع السابق: ص ٣٩٧.

المتزايد ، فإنه يلاحظ كذلك أن رؤساء هذه المدرسة ، وان تلقوا تعليمهم في أثينا . ، فإن بلادهم الأصلية كانت أقرب ما تكون إلى الشرق ، والذين كانوا أثينيين حقاً كانوا اتباعا وفي مركز ثانوي بالنسبة إلى رؤساء المدرسة . فمن الناحية الجغرافية أيضا نجد ان انحطاط وتدهور الفلسفة قد اقترن بانتقال مركزها الرئيسي من أثينا نحو الشرق .

والرواقية لها أتباع يونانيون وآخرون رومانيون ، ولهذا انقسمت إلى دورين كبيرين : دور الرواقية اليونانية ، ودور الرواقية الرومانية ، ويمثل الدور الأول مؤسس مذهب الرواقية وهو زينون الرواقي ، ثم تلميذه كليانتس ، وقد كان أقدر على التحصيل وأقل في درجة الفهم ، وأخيرا كريزيبوس ، الذي يعد المنظم النهائي والواضع لكل أجزاء المذهب الرواقي ، خصوصا لأن المنهج الذي اتبعه وطريقة البرهنة كانت خاصة به ، كل هذا قد أعطى للمذهب الرواقي صورة نهائية على يديه .

أما الرواقية الرومانية فيمثلها على الأخص شخصيات رومانية ثلاث كذلك هم : ابكتيتوس ثم سينكا ثم ماركوس أوريليوس . ولن يستطيع الباحث والمؤرخ أن يبين تطور الفلسفة الرواقية ، ولا أوجه الاختلاف الكثيرة بين كبار مؤسسيها خصوصا فيما يتصل بالدور الثاني ، لأنه لم تبق لدينا آثار يعتد بها من هذا الدور ، وزينون مؤسس المدرسة ، على الرغم من كل المؤلفات التي كتبها ، لم يبق لنا من آثاره شيء اللهم إلا شذرات ضئيلة ، وكذلك الحال بالنسبة إلى بقية الرواقيين (اليونانيين)، فما لدينا عن الفلسفة الرواقية ينحصر فيما تركه لنا الرواقيون الرومانيون ، وما خلفه الخصوم أو الشراح أو المؤرخين من أقوال تتعلق بمذهبهم[١] .

(١) عبدالرحمن بدوي: خريف الفكر اليوناني ، وكالة المطبوعات بالكويت ، عام ١٩٧٩، ص . ص ١٠ ـ ١١.

ثم أننا لا نستطيع أن نعرف على وجه الدقة إلى من يجب أن تنسب هذه الاختلافات التي ظهرت بين الأقوال في كل مسألة من المسائل التي تناولتها الفلسفة الرواقية ، كما يلاحظ إلى جانب هذا المذهب أن أقوال وآراء الخصوم وشراح أرسطو وأفلاطون لا يقدم لنا شيئاً يعتد به أو يمكن الوثوق منه في هذا المضمار . ولهذا يمكن القول بأن معرفتنا عن الفلسفة الرواقية معرفة ناقصة . ولم يستطع أن يكملها ما نشره « هانس فون أرنم » بعنوان « شذرات الرواقيين القدماء » لهذا لم يكن أمام الشراح والمؤرخين غير وسيلة واحدة لعرض المذهب الرواقي وهي أن يعرض دفعة واحدة مع الإشارة إلى الاختلافات التي نص عليها المؤرخون صراحة بين مؤسسي الرواقية(١) .

وعلى أية حال فالرواقية معاصرة للابيقورية ومعارضة لها وقد تميزت الرواقية بطابعين :ـ

الأول : استنادها إلى تصور بخلق العالم يحدده العقل بحيث يتيح للانسان ترتيب قواعد السلوك الأخلاقي التي تحقق له السعادة . وعلى هذا فإن البحث في الطبيعة لا يكون مطلوباً لذاته ، ـ أي لمجرد إشباع الرغبة الخالصة في المعرفة بل خضوعا للغاية الأخيرة وهي تحقيق السعادة ، وهذا يعني أن العلم الطبيعي عند الرواقيين يتجه وجهة عملية نفعية .

الثاني : اتجاهها إلى نظام المدرسة الفلسفية القائمة على التربية الأخلاقية والروحية والتي لا تهتم كثيرا بتحليل وتمحيص الآراء والمواقف السابقة والرد عليها واستخدام الاستدلال العقلي في هذا المجال ، وقد يصلح هذا الأسلوب إلى حد ما ـ في تأكيد وتثبيت قواعد المدرسة وفي إعطائها صورة قوية واضحة ،

---

(١) المرجع السابق، ص ١١ .

ولكن يبقي عمل المدرسة الأساسي في الممارسة الفعلية لقواعد السلوك الأخلاقي التي تؤسس سائر مواقفها سواء في مجال المنطق والمعرفة أو في مجال الطبيعة[1]».

وعلى هذا النحو فالرواقية ليست مجرد نظرية عملية بل هي في حقيقة الأمر أخلاق ودين ، وهي ليست كذلك نتاج أو حصيلة عمل فيلسوف واحد بعينه مثل مؤسسها الأول زينون ، بل هي تمثل أفكار مجموعة من الفلاسفة من مصادر شتى ، ومن هنا جاء طابعها العملي التلفيقي ، الأمـر الذي يتعذر معه إمكان عرض آرائها بطريقة مذهبية منهجية .

فالمنطق والميتافيزيقا وسائر العلوم انما تدرس عند الرواقيين من ناحية منفعتها العملية فحسب ، وتقتصر أهميتها في تعاليم المدرسة باعتبارها مقدمة للأخلاق ، ومدار البحث فيها الحكمة العملية وهي فضيلة الفضائل ومؤداها أن يحيا الحكيم ويعمل وفقا للعقل ، والعقل بدوره مطابق للطبيعة ، والعلم النظري يخضع أيضا لهذه الغاية ، فإذا لم يحقق غاية عملية فلم يؤثر في ميولنا ويوجه أفعالنا ، فإنه يصبح عقيماً لا طائل من ورائه أو شرا يجب الابتعاد عنه[2].

والواقع أن تأثر الفلسفة الرواقية بالأفلاطونية واضح في نظريتهم الطبيعية والأخلاقية فالكون الذي تصوره أفلاطون في تيماوس على أنه كائن حيّ فيه نفس وعقل تجري الحوادث فيه بطريقة عشوائية وانما على أساس خطة وتدبير الهي قد انتهى إلى نظرية تفسر اتباع الطبيعة على أنه اتباع للعقل والتدبير الالهي كما تذهب الرواقية . كذلك قدمت شخصية سقراط كما تم وصفها في ثنايا المحاورات الأفلاطونية مثلا ونموذجا للرواقيين يحتذون به ، فقد أعجب الرواقيون

---

(١) محمد على أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي ، جـ ٢ دار المعرفة الجامعية بالاسكندرية، عام ١٩٨٥، ص ٢٧٣ - ٢٧٤ .

(٢) المرجع السابق: ص ٢٧٧ .

بقوة احتماله البدنية التي كانت تصل إلى حد المشي حافيا على الثلوج وقوة احتماله المعنوية وشجاعته التي كانت تصل إلى حد التجول في المعارك كما لو كان يتجول في أسواق أثينا وثباته ورباطه جأشه وعزوفه عن الهرب احتراما لقانون البلاد .

وكانت من جهة أخرى شخصية الحكيم التي جاء وصفها في محاورات الجمهورية وجور جياس وما يجب أن يكون عليه من زهد في ماديات الحياة الزائفة واكتفائه بفضيلته وتعاليمه عما يجري وراءه أو يسعى لبلوغه العامة ، وهدوءه واتزانه كلها بوادر أولى استقت منها الرواقية مثلها الأعلى لحياة الحكمة التي يجب أن يكون عليها الفيلسوف[1] .

غير أن هدف أفلاطون كان يرمي إلى اعداد الحكيم لحياة مدنية مثالية يحيا فيها في صحبة الآلهة . أما الرواقيون فقد كانوا يهدفون إلى الحياة في مجتمع بشري يضم الناس جميعا على هذه الأرض ، ذلك أن الرواقية قد أعلت من شأن الفرد وقيمته ، واعتبرته عنصراً انسانيا متميزاً يعيش في مجتمع انساني شامل ، ينعم فيه الأفراد جميعا بطبيعة مشتركة ، فظهرت فكرة العالمية Universality وما يتبعها من أفكار تؤمن بأن كل فرد يمتلك عقلا يمثل جزءا من عقل عام أو شامل يسمى بالعقل الكوني الذي يسيطر على الطبيعة وينظمها ، وما يترتب على هذه الفكرة من قدرة البشر ـ لاشتراكهم في هذا العقل الكوني ـ من أن يعيشوا معا في إطار عالمي واحد[2] .

ويلاحظ من ناحية أخرى أن موقف الرواقيين من العالم الطبيعي يؤكد على أن الأشياء جميعها تنظمها قوانين كلية شاملة ، وأن الإنسان يستطيع أن يكتشف

(١) أميرة حلمي مطر: الفلسفة عند اليونان، ص ٣٩٩.

(٢) علي عبد المعطي : السياسة أصولها وتطورها في الفكر الغربي، دار المعرفة الجامعية بالاسكندرية عام ١٩٨٣، ص. ص ٩٠ ـ ٩١.

هذه القوانين ، وأن يسير حسب ما تقتضيه الطبيعة ، ولكن اتباعه لهذه القوانين ليس عملاً آليا يفرض عليه قسرا كحركة الآله إلا أنه يشعر بسلوكه وبأفعاله . وعلى هذا فان الأفعال الإرادية ولو أنها تسير وفق القانون العام إلا أنها تتميز عن الأفعال القهرية بأنها ذات أساس شعوري حيّ .

ولا يختلف أتباع الرواقية اختلافات جوهرية بصدد المبدأ العام وهو « **الحياة وفق الطبيعة** » . وذلك المبدأ الذي وضعه أتباع زينون ، بينما نجد أن زينون نفسه كان قد وضع مبدأ يكاد ينطبق على هذا المبدأ وهو يجب أن تكون حياتك منسجمة مع نفسها . وهذا المبدأ صورة أخرى للمبدأ العام ، إذ معنى أن تكون حياتك منسجمة مع نفسها هو أن تخضع لقانون عام يحترم العليّة الضرورية ، وذلك معناه أن تعيش وفق الطبيعة أي وفق القانون العام[1] .

والرواقيون لا يقيمون ، وسطا بين الفضيلة والرذيلة ، فالشخصية أو الخلق الفاضل إمّا أن يكون موجودا أو غير موجود ، ولا وسط بينهما . . . ذلك أن الفضيلة والرذيلة صفات لا تسمح باختلاف في الدرجة داخلها ، فلا يمكن أن نمتلك الفضيلة والرذيلة جزئياً . وعلى ذلك إمّا أن تكون فاضلا أو تكون شريرا حكيما أو غير حكيم .

والانتقال من حالة إلى حالة أخرى آنيّ وسريع . أما الشخص الذي يتدرج في الحكمة فهو ليس بحكيم إذ الحكمة لا تزيد أو تنقص بل هي حالة مستمرة والحكيم هو مثال الكمال ، والحكمة هي الأساس للسعادة أما الجاهل والشرير فهو مثال الفقر والتعاسة .

---

(١) محمد علي أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفي ، جـ ٢ ص ٢٨٨ .

فالحكيم في نظر الرواقية هو وحده الحاصل على الحرية والبهاء والغنى وسائر الفضائل الأخرى التي تنجم عن كمال المعرفة ، فعلمه صواب في كل ناحية ، وهو الملك الحق والسياسي الحق[1] .

(٢) الفلسفة الأبيقورية

تنتسب الفلسفة الأبيقوريه إلى مؤسسها ابيقور الذي ولد بجزيرة ساموس عام ٣٤١ ق.م وتوفى عام ٢٧٠ ق.م. وقد تناول سيرته المؤرخون واختلف قدماؤهم ومحدثوهم على السواء في شأنه ، ففريق يعظمه ويرفع من شأنه ويضعه إلى أعلى مكان ، وفريق آخر أظهر له كراهية لا مثيل لها[2] .

ولد ابيقور في ساموس عام ٣٤١ ق.م من أب أثيني كان ينتحل مهنة التعليم وأم مشعوذة تمارس فنون السحر والكهانة ، ويذكر ديوجين ـ وهو مصدرنا الأساسي عن ابيقور ـ أنه كان دائم الانتقال حيث كان ينتقل من دار إلى أخرى ترافقه أمه وهي تتمتم بدعوات التطهير ، وكذلك كان يعاون أباه في مهنة التعليم نظير أجر زهيد . وقد انتهى ابيقور إلى الشك بتأثير قراءته لديمقريطس وما تلقاه عن أمه من أساليب الشعوذة والايمان بالخرافات والأساطير ، ولقد اعتقد ابيقور أن العقبة الرئيسية التي تعترض تحقيق سعادة بني الانسان ترجع الى خوفهم من الآلهه وخشيتهم من الحياة الآخرة ، والفلسفة وحدها هي التي تمكننا وتتيح لنا من بلوغ هذه السعادة المنشودة ، إذ أنها هي التي تستطيع أن تحرزنا من ربقة الاعتقاد في كل ما هو خارق للطبيعة وذلك بالعكوف على الملاحظة والتأمل .

---

(١) المرجع السابق، ص ٢٩١ .

(٢) أميرة حلمي مطر: الفلسفة عند اليونان، ص ٣٧٩ .

ولهذا فقد نذر ابيقور نفسه لتعليم الناس طريقة النجاة . وتحقيق السعادة لكل فرد منهم ، ولهذه الغاية أنشأ مدرسته في أثينا حوالي سنة ٣٠٦ ق.م وكانت تسمى « بحديقة ابيقور » وكان التلاميذ من الجنسين يتعلمون فيها ممارسة حياة اللذة بحسب تعاليم المذهب[١] .

ولئن كان الرواقيون قد جعلوا من الأخلاق هي الأساس في كل مذهب فلسفي ، وجعلوا الجزئين الآخرين من التقسيم الثلاثي التقليدي ، خاضعين خضوعا كبيرا للجزء الأول وهو الأخلاق ، فإن أبيقور واتباعه قد غالوا في هذا الاتجاه إلى أقصى حد ، فأنكروا على الإنسان حق الاشتغال بالعلم من أجل العلم لأن العلم من أجل العلم لا يفيد شيئا إذا لم يكن يفضي إلى عمل أو اذا لم يكن مؤديا إلى السعادة عن طريق العمل والتطبيق .

ولهذا نجد ابيقور ينكر على الفيلسوف أن يشتغل بالرياضيات وبالتاريخ وبالموسيقى ، فهي يقول عن الرياضيات ، من ناحية ، أنها تستنتج باستمرار من مصادر كاذبة ومفهومات غير صحيحة ، كما أنها من ناحية أخرى غير مفيدة على وجه الاطلاق[٢] .

أما عن فلسفة ابيقور ، فهو يعد آخر أقطاب فلسفة الذرة في اليونان ؛ إذ كان سليل مدرسة لوقيبوس وديمقريطس وعرفت فلسفته وانتشرت بعد ذلك في العالم اليوناني الروماني ، ولم يظهر من اتباعه المتأخرين من دافع عن آراءه وأيدها مثل ذلك الشاعر الروماني الفيلسوف تينوس لوكريتيوس كاروس الذي عاش حول القرن الأول الميلادي ، فقد ارتضى لوكريتيوس لنفسه ابيقور هاديا ومعلما

---

(١) محمد علي أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفي ، جـ ٢ ، ص.ص ٢٥٧ ـ ٢٥٨ .
(٢) عبدالرحمن بدوي : خريف الفكر اليوناني ، ص ٥١ .

ومرشدا ، وأخذ على عاتقه أن يصوغ هذه الفلسفة التي وجد فيها سر طمأنينته في قصائد شعرية عذبة ، كان يؤلفها في فترات متقطعة من حياته التي سادتها نوبات من الجنون ، وقد أهدى القصيدة التي شرح فيها فلسفة ابيقور إلى مميوس راعي الفنون وأحد أعلام السياسة في عصره(١) .

وتنقسم الفلسفة عند ابيقور إلى ثلاثة أقسام :

المنطق أو العلم القانوني ـ والطبيعة ـ والأخلاق . وغاية الفلسفة هي تحرير الفرد والأخذ بيده إلى حياة من الهدوء والسلام والسكينة .

ومعنى هذا أن الأخلاق هي أساس هذه الفلسفة وغايتها أما المنطق وعلم الطبيعة فهما خادمان لها .

ويلاحظ أن هذا الاتجاه هو نفس الاتجاه الذي نجده عند ديمقريطس مع اختلافات طفيفة بين الموقفين ، على الرغم من أن ابيقور يرى أن مذهبه جديد تماما فلا يعد صوره متطورة لمذهب ديمقريطس(٢) .

أما في مجال المعرفة فيرى ابيقور أن الإحساس هو مصدر المعرفة الحقة وهو موضع يقين لا شك فيه إذ هو يتميز بالصدق دائما ، وكل احساس فهو مطابق لهذا الموضوع أي الأشياء .

يقول ابيقور : « إن الأصل في كل معرفة هو الحس ، فعن طريقه وحده تتم المعرفة والحس لا يخطيء ، وإنما الذي يحدث هو أنه تأتي إلى الحواس عن الشيء الواحد صور متعددة ، والناس تختلف في التقاطها لهذه الصور ، فهذا يلتقط صورة ، وذلك يلتقط أخرى وهكذا . . مع أن الموضوع واحد باستمرار ،

---

(١) أميرة حلمي مطر : الفلسفة عند اليونان ، ص ٣٨١ .

(٢) محمد علي أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفي ، جـ ٢ ، ص ٢٥٩ .

ومن هنا ينشأ الاختلاف فيما بين الناس بعضهم وبعض ، فالأصل اذن هو الحس دائما وإنما يأتي الاختلاف من الصور الصادرة إلى الحواس عن الموضوعات » .

وهنا لابد أن ينتهي الابيقوري إلى ما انتهى إليه بروتاجوراس فيقول : أن كل معرفة تتعلق بكل انسان على حدة . ولكن ابيقور يتخلص من اللازم أو النتيجة بأن يقول : إن المعرفة يجب في هذه الحالة أن ينظر إليها على أساس اختلاف مدلولات الحس بالنسبة إلى الموضوعات .

ولكن ذلك لا يوضح المشكلة الحقيقية ، وهي أنه إذا كانت تأتي لكل إنسان صورة خاصة فلابد تبعا لهذا أن يختلف الناس بعضهم عن بعض ، وتكون كل حقيقة متعلقه بكل على حده ، فأن يقال بعد ذلك : أن أصل الاختلاف هو في الخارج لا في الحواس ، ليس من شك أن ينفي اللازم الأصلي ، وهو اختلاف الناس بعضهم مع بعض ، مع حق كل أن يؤمن ويثق بما قال به حسه[1] .

وعلى الجملة فإن الابيقوريين قد جعلوا الإحساس المصدر الأول للمعرفة ، أما موضوعه الحقيقي فهو الجزئي أو الشيء المادي في مجال الموجودات الطبيعية وكذلك الفرد في استقلاله التام في المجال الانساني .

وإذا كان الانسان يرى أن مشكلته الأساسية هي العمل على تحرير نفسه من القلق والإضطراب ، فعليه أن يتجنب الخوض في البحث عن وجود عقل في الكون يكون سندا للإنسان ويصبح الإنسان خاضعا لقوانينه ، ومن ثم يبذل جهده لمعرفة هذه القوانين لتكون بمثابة أساساً نظرياً لسلوكه .

---

(١) عبدالرحمن بدوي : خريف الفكر اليوناني ، ص ٥٣ .

الواقع كما يرى ابيقور أن العالم ليس آله يستطيع كل فرد أن ينظم حياته خلالها مستخدماً كامل قدراته ، وهو ليس في حاجة إلى أن يعرف وقائع هذا العالم أكثر مما يعنيه في حال السراء والضراء .

ولهذا فإن التجربة الواقعية أي الخبرة وكذلك الفهم الطبيعي العادي كافيان لتحقيق هذا الغرض بدون حاجة إلى التبحر في استخدام الأداة المنطقية[1] .

وهكذا يتجه مذهب ابيقور إلى التفسير الآلي للطبيعة ، ذلك التفسير الذي يتمشى مع التفسير الذري عند ديمقريطس ، غير أنه لا يجعل للعلم الطبيعي قيمة ذاتية فلا يعتبر في نظره مطابقا للوجود بل هو خادم لعلم الاخلاق ـ كما ذكرنا وتقوم فكرة ابيقور أصلا على رفض تأثير القوى الخارقة للطبيعة في مجرى حوادث هذا العالم الذي نعيش فيه ، مادامت هذه القوى التي لاحصر لها تحرمنا من راحة النفس وطمأنينتها وتجعلنا على الدوام في خوف ورهبة تقلق مضاجعنا .

فالغرض من العلم الطبيعي إذن هو تخليص البشر من الخوف من الآلهة ومن الموت وسائر الظواهر الجوية ، وعلى هذا فإن جميع التغيرات تصبح على قدم المساواة مادامت تفي بهذا الغرض وقد تكفي النظرة الإجمالية بهذا الصدد دون التطرق إلى التفصيلات .

وليست المادة شرا لابد من التخلص منه أو عدما محضاً على رأي أفلاطون بل أنها بحسب ابيقور المبدأ الايجابي الوحيد وأساس وجود الأشياء جميعا إذ هي المقدم الكلي لهذا الوجود ، وخارج المادة يوجد خلاء وهو شرط جوهري للحركة ، وليست النفس أو العقل أو الفكر سوى أعراض للمادة .

---

(١) محمد علي أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفي ، جـ ٢ ، ص ٢٦٢ .

وتتكون المادة من ذرات منفصلة لا تحصى عددا وهي مركبة ولكنها لا تقبل الإنقسام ، وعلى الرغم من أن الاختلافات بين أشكالها محدودة . على العكس مما ذهب إليه ديمقريطس ـ إلا أنه مع هذا لايمكن حصر هذه الأشكال . وهذه الذرات قديمة وباقية لا تندثر تغذوها حركة دائمة ، والثقل مبدأ حركتها وكان ديمقريطس قد جعل الذرات تتألف منها الأجسام متشابهة مع تفاوتها من حيث الثقل ، فالأثقل منها يهبط إلى أسفل والأخف يرتفع إلى أعلى .

ولكن ابيقور رفض هذه الفكرة لأنها في نظره تفترض وجود جبرية آلية في الطبيعة ، ولهذا فقد ذهب إلى القول بأن هذه الذرات تتحرك في كل اتجاه بفضل انحرافها عن الخط الرأسي ، ويتم هذا الإنحراف بمحض الصدفة .

وهكذا أضاف ابيقور فكرة الإنحراف لحركة الذرات وأنها تتحرك كيفما يتفق ليبرر بها ويدافع عن حرية الإرادة واخراجها من مجال الجبرية الآلية الطبيعية[1] .

(١) المرجع السابق ، ص ٢٦٤ .



الفصل الثالث

انعكاسات الفكر اليوناني على الحضارة الرومانية



تقـــديم عـــام

وضعت اليونان أصول الفكر الغربي وشادت فلسفات السوفسطائيين وسقراط وأفلاطون وأرسطو بناءات فكرية ضخمة ، فكانت أول من ابتدأ فتح الحوار وألقت بأطرافه في خضم التفكير الغربي الطويل .

ولقد وجدت بعد الفلسفتين الكبيرتين الإغريقيتين ؛ (فلسفة أفلاطون ، وفلسفة أرسطو) الفلسفة الرواقية ، فأسهمت في إثراء هذا الحوار بمبادئها عن العيش وفق الطبيعة ، وعن العقل الكوني الكلي ، وعن قانون الطبيعة العام . ولقد امتدت الفلسفة الرواقية قرونا طوالا ، وكان آخر مراحلها تلك المرحلة التي كان حملتها فيها من أصل روماني أو أولئك الذين نزحوا إلى روما على وجه الخصوص .

حقيقة أن مفكري الرومان لم يرتفعوا إلى مكانة أفلاطون وأرسطو ، ولكنهم كانوا مع ذلك حملة الفلسفة الأغريقية ، ورواد تفسيرها ونشرها في أرجاء العالم ولا ترجع عظمة روما من الناحية الفكرية إلى ما قدمته من فكر وفلسفة بقدر ماترجع إلى ما حققته من انتصارات ونظم سياسية وإلى ما أسسته من نظام قانوني أثَّر في تطور الفكر على المدى الطويل .

ولقد جاءت الأفكار والمباديء والنظريات السياسية ، معبرةعن الظروف والملابسات التي واكبت الحضارة الرومانية ، فلقد كانت روما في بداية أمرها دولة

مدينة ذات نظام يقوم على حكم ملكي تتركز السلطة فيه في يد فئة قليلة من الأسر الارستقراطية . وحينما تأسست الجمهورية شهدت صراعات طبقية حادة انتهت بانصهار الطبقات في طبقة واحدة هي طبقة المواطنين الرومانيين التي لها حق التمتع بالحقوق السياسية والمدنية .

وحينما استقرت أمور الجمهورية في الداخل ، واستتبت أوضاعها ، وازدهرت أركانها ، اتجهت نحو التوسع الخارجي ، وبدأت تضم إليها العديد من المدن الإيطالية ، مما مكنها من إقامة الإمبراطورية الرومانية التي تخضع لحكم مركزي ، ولكنها تنقسم إلى إمارات يتولى حكم كل منها حاكم روماني . واتسع نطاق الاحتكاك الخارجي للإمبراطورية الرومانية ، فاضطرت إلى التعامل مع كثير من الشعوب والأجانب المقيمين فيها ، وكان من الضروري تشييد مباديء وأحكام تحدد علاقات المواطنين بالأجانب الذين لا يخضعون لقانون روما .

وقد كان على الرومان أن يهتموا بضرورة إرساء قواعد النظام القانوني بصورة عملية دقيقة لكي يتمكنوا من إدارة شئون الإمبراطورية الرومانية المترامية الأطراف فظهر ما يعرف « بقانون الشعوب » الذي استقى قواعده من المباديء العامةوالمثل القانونية المتشابهة والتطبيقات السياسية المتماثلة في المجتمعات الأجنبية . ولقد شكلت هذه المباديء أساس القانون العام الذي يطبق على جميع الشعوب ، وعلى علاقات الشعب الروماني مع غيره من الشعوب .

ولقد كان للفلسفة الرواقية أعظم تأثير في صياغة وتوجيه القانون الروماني ذلك أن الفلسفة الرواقية أعلت من قيمة الفرد ، واعتبرته عنصراً إنسانياً متميزا يعيش في مجتمع إنساني شامل ، ينعم فيه الأفراد جميعا بطبيعة مشتركة . فظهرت فكرة العالمية Universality ، وما يتبعها من أفكار تؤمن بأن كل فرد يمتلك عقلا يمثل

جزءا من عقل عام وأشمل يسمى بالعقل الكوني الذي يسيطر على الطبيعة وينظمها وما يترتب على هذه الفكرة من تمكن البشر ـ لاشتراكهم في هذا العقل الكوني ـ من أن يعيشوا معا في مجتمع عالمي واحد .(١)

وطبقا لهذه التصورات كان الإنسان منتميا في الواقع إلى دولتين ، كما كان خاضعا بالتالي إلى قانونين ، الأول قانونه المحلي ، والثاني القانون الكوني العام أو قانون الطبيعة . والقانون الثاني يختلف عن القانون الأول في أنه يتضمن مباديء ثابتة دائمة تصلح في كل زمان ومكان ، ومن هنا فلقد أقام الرومان القانون الطبيعي قانونا عالميا يسمو على غيره من القوانين . (٢)

---

(١) علي عبدالمعطي محمد : السياسة ، أصولها وتطورها في الفكر الغربي دار المعرفة الجامعية ١٩٨٣ ص ٩٠ .

(٢) انظر في ذلك :

A- Abott: F.F.: Roman Political Institution(Boston 1901).
B- Abott: F.F.: Society and politics in ancient Rome (New York 1901).
C- Buckland and Arnold: Roman Law and common law (Cambridge 1936).

أولاً : قانون الشعوب أو القانون المختلط عند بولبيوس

(١) نظرة تاريخية

حينما انتهت دول المدينة الأغريقية تحت تأثير سيطرة مقدونيا التي ما لبثت أن كونت امبراطورية يونانية واسعة الأرجاء تحت زعامة الاسكندر الأكبر ، كان أرسطو ـ معلم الاسكندر ـ يوعز إليه فكرته القائلة بأن اليونان هم السادة وأن ما خلا اليونان عبيد ، وأن لليوناني حق الأمر وعلى ماعداه واجب الطاعة ، إلا أن الفكر اليوناني السياسي ـ بما فيه الفكر الأرسطي ذاته ـ لم يكن ليقبل دولة مترامية الأطراف كهذه . ولذلك فإننا نجد أرسطو لا يزال ـ حتى في زمن الاسكندر يردد أن دولة المدينة City-State هي البناء السياسي الوحيد الممكن للدولة ولم يمض أكثر من قرنين من الزمان حتى انتقلت السيادة من مقدونيا إلى روما .[1]

وحينما كان النزاع قائما بين مقدونيا وبين روما حاول كثيرون من رجال السياسة اليونانيين أن يؤيدوا دولتهم أو يقفوا على الأقل على الحياد بين مقدونيا وروما ولكن حينما انهزمت مقدونيا من روما اعتقلت الأخيرة حوالي ألف رجل من رجال السياسة اليونانيين وأودعتهم السجون كسجناء سياسيين بهدف تقديمهم إلى المحاكمة . إلا أن هذه المحاكمة لم تتم ، ومات من هؤلاء من مات ، وبقي منهم حوالي ثلاثمائة سجين سياسي على قيد الحياة بعد سبعة عشر عاما ، حينما تم الأفراج عنهم جميعا .

كان بولبيوس Polybius ضمن أولئك السجناء السياسيين الذين أفرج عنهم ولقد عاش ما بين عامي ٢٠٤ ـ ١٢٢ قبل الميلاد . وحينما أفرج عنه ما لبث أن

---

(١) انظر في ذلك :

A- Sabine: G.H.: A history of political theory (New York 1937).

B- Murray: R: The history of political Science from plato to the present (New York 1926)

تعرف على العائلات الكبيرة في روما ، وعلى شخصيات سياسية مرموقة ، كما تمكن من إقامة صلات وطيدة بينه وبين القائمين فعلا بالحكم ، ولقد مكنه هذا من أن يسبر أغوار الشئون السياسية الرومانية ، وأن يحيط ببواطن الأمور وظواهرها .

وكان لتحول روما من دولة إلى امبراطورية مترامية الأطراف ، كما كان لإعجابه بالحضارة الرومانية ، وبإقدام وشجاعة أبنائها أكبر الأثر في تحويله إلى عاشق لروما وللأمبراطورية الرومانية بعد أن كان عدوا لها . وما هي إلا فترة ضئيلة حتى أوكلت إليه مهام دبلوماسية وعسكرية في أوربا وآسيا وأفريقيا ، فذهب إلى هنا وهناك ، وحصل على خبرات سياسية على مستوى عال ، وما لبث أن دون خبراته ونظراته السياسية في تاريخه الضخم الذي وضعه في أربعين كتابا لم يصل إلينا منها إلا خمسة فقط .

وبولبيوس يعد الثالث من بين المؤرخين اليونانيين الكبار ، إذ سبقه في مثل هذا العمل هيرودوت وثيوديدس . أما عمله « فهو يعد أول عمل سياسي يجوب تاريخ العالم بأسره ، ولقد اتسم هذا العمل بالتعمق الفذ ، وبدقة الملاحظة ، وبتحليل فلسفي ، وبوفرة هائلة في الخبرة السياسية الرومانية »[١] .

لقد كان بولبيوس هو أول من أعلن جدارة وعظمة الدستور المختلط ، وحاول أن يجمع في دستوره المختلط هذا عظم ماهو موجود في كل نظام وفي كل نوع وفي كل ناموس . كما درس طبيعة وتطور النظم السياسية الرومانية ، وأوضح أن عظمة روما لا ترجع إلى عظمة قادتها ، ولا إلى انتصاراتها العسكرية الفذة بقدر ماترجع إلى تطبيقها العظيم ، وممارستها القادرة الواعية لجميع شئونها السياسية كما بين أن سر عظمة السياسات الرومانية إنما ترجع إلى الدستور المختلط .[٢]

---

(١) Ebenstein, Great Political Thinkers, P. 110.

(٢) Walbank; R.: A history commentary on polybius (Oxford 1957) P. 23.

(٢) اشكال الحكومات :ـ

يرى بولبيوس أنه من السهولة بمكان أن نحاول العودة إلى الماضي والتنبؤ بالمستقبل فيما يتعلق بالشئون السياسية الخاصة بدولة المدينة الأغريقية . ذلك لأنه ليس من الصعب أن نقرر الوقائع الخاصة بها ولا أن نستدل على مستقبلها بناءا على ما أدى إليه ماضيها في حاضرها . ولكن الأمر يختلف إذا ما توجهنا إلى دراسة الدولة الرومانية ، إذ يبدو الأمر في منتهى الصعوبة ، وذلك للطبيعة المعقدة لها ، ولأن دستورها كان دستورا مختلطا ، كما كانت قوانينها قوانين مشتركة ، ولاتساعها غير العادي ، ولذلك فإن الدولة أو الأمبراطورية الرومانيةتحتاج إلى نوع فريد من الدراسة .

ولقد ذهب الدارسون السياسيون إلى أن هناك ثلاثة أنواع متمايزة من الحكومات ، الأولى هي الملكية Kingship والثاني هي الارستقراطية Aristocracy والثالثة هي الديمقراطية Democracy . ولكن لنا أن نسألهم : وهل هذه هي فقط المتغيرات الثلاث الوحيدة ؟ أم أنها فقط أحسن الأنواع ؟ ويجيب بولبيوس أن مثل هذا التفكير خاطيء تماما سواء كانت هذه هي أحسن الأنواع أم كانت تمثل المتغيرات الوحيدة الثلاثة ، ذلك لأن بولبيوس يرى أن أحسن نظام إنماهو الذي يجمع بين هذه المتغيرات أو الأنواع كلها ، وأن الدليل على ذلك ممكن من الناحيتين النظرية والتطبيقية معا ، فلقد تأسست أسبرطة سياسيا على مثل هذا النظام المختلط . هذا من ناحية ومن ناحية أخرى نلاحظ أن هذه المتغيرات الثلاثة ليست هي كل المتغيرات ، وذلك لأننا كثيرا ما نسمع عن الحكومة الموناركية Monarchy وحكومة الطاغية Tyranny وهما يختلفان عن الحكومة الأوليجاركية Oligarchy التي تبدو شبيهة بالارستقراطية مع أن هناك اختلافات بينها ، كما أننا نجد حكومة الفوضى Mob- rule التي تقابل الحكومة الديمقراطية . (١)

(١) علي عبدالمعطي محمد : الفكر السياسي الغربي ، دار المعرفة الجامعية ١٩٧٥ ص ٩٤ .

ويرى بولبيوس أنه يمكن أن نستخلص أن هناك ستة أنواع من الحكومات الثلاث الأولى صالحة وهي الملكية والارستقراطية والديمقراطية ، والثلاث الثانية غير صالحة وهي الموناركية (الطاغية) والأوليجاركية والفوضوية .

فالملكية وهي حكومة صالحة تنقلب إلى حكومة طاغية لا يلبث أن يقوم عليها هجوم من قبل النبلاء وبالفعل تنتهي حكومة الطاغية لكي تقوم الحكومة الارستقراطية. ولكن الحكومة الارستقراطية حينما تتجه إلى جمع المال والتعالي على المواطنين تنقلب إلى حكومة أوليجاركية ، وحين يعتري المواطنين الغضب على تلك الجماعة المستقلة تبدأ بذور الديمقراطية في الظهور ، ولكن الحرية الزائدة التي لا تلبث أن تهدر القيم ، وتهدم تقاليد المجتمع وعاداته هي التي تجعل الحكومة الديمقراطية تتغير إلى حكومة فوضوية أو إلى حكومة الغوغاء .

ونلاحظ أن بولبيوس يقرر هنا ما قرره أرسطو من قبل عن الحكومات الصالحة وانقلابها إلى حكومات طالحة ، ولكن النتيجة التي ينتهي إليها بولبيوس هي أن نظاما واحدا من هذه الأنظمة غير كاف ، وإنما يجب أن نبحث عن نظام تتضافر فيه أحسن مافي كل هذه الأنظمة وهو النظام أو الدستور المختلط .

(٣) علل التغيرات السياسية :-

يرى بولبيوس أن الحديث عن انتقال الحكومات أو تغيرها من نظام إلى آخر هو حديث قديم تحدث فيه أفلاطون وأرسطو من قبل ، ثم يقرر أنه سوف يعرض لهذه المسألة مستندا إلى التاريخ الواقعي للبشر .

كانت الحالة الطبيعية الأولى للبشر حالة حرب وصراع موصول بين الإنسان وكل أنسان آخر ، والنتيجة الضرورية اللازمة هنا هي أن ذلك الإنسان الذي يتمتع بقوة جسدية خارقة وبإرادة شجاعة سوف يمد سيطرته على الآخرين ويقوم

بالقيادة والحكم . ويرى بولبيوس أن هذا متحقق أيضا في عالم الحيوان ، حيث يكون البقاء للأصلح والأقوى منها . بينما ينزوي الضعيف منها وينقرض في عالم الفناء ، والواقع أن قيادة الأقوى والأشجع تلك التي ترتكز على الإرغام والتي وجدت في بدايات الحياة الإنسانية تقابل الحكم الموناركي Monarchy .

ولكن حينما بدأ الشعور الاجتماعي في الظهور وحينما بدت في الأفق أفكار عن الصداقة والخيرية والعدالة وغيرها ، حينئذ فقط كان الجو مهيئا لظهور الملكية Kingship محل الموناركية ، ذلك أن الإنسان يتميز عن الحيوان بامتلاكه العقل والفكر . وهو لذا حاصل على قدرة التأمل ، والتنبؤ بالمستقبل ، واستنتاج النتائج ومن ثم فكان لابد أن يبتعد الإنسان عن تلك القوة الجسدية وهذه الشجاعة الوحشية التي تميز الحيوان ـ نقول كان لابد له أن يبتعد عن هذا وأن يبدأ في وضع معايير أخرى للتفوق تستند إلى رجاحة العقل وسلامة الأحكام وأداء الواجبات الاجتماعية ، والواجب يقول بولبيوس هو أساس وبداية ونهاية فكرة العدالة . لقد تمتع الإنسان الذي كانت لديه القدرة على حماية الآخرين وإنقاذهم من المخاطر ـ تمتع ـ بتقدير الآخرين ، ومن هنا قامت فكرة الإنسان النبيل الذي يسلك سلوكا نبيلا يراعي ويهتم فيه بالآخرين ومعنى هذا أن إعجاب الناس قد تحول من مجرد الإعجاب بالقوة الجسدية والوحشية الخارقة إلى إعجاب بالفكر وبالسلوك وبالقدرات التأملية لدى الإنسان ، ولذلك فكثيرا مانرى أن القائمين بشئون الحكم يكونون من بين الضعفاء بدنا بحكم السن وهؤلاء يتمايزون على أساس رجاحة العقل ، وسلامةالأحكام الصادرة عنهم .[١]

ومن ثم تقوم فكرة ترجيح الحاكم على أساس التمايز العقلي والفكري والجسدي كما كان الحال في الموناركية ويرى بولبيوس أن هذا ممكن تحقيقه في الملكية

---

(١) علي عبدالمعطي محمد : السياسة ؛ أصولها وتطورها في الفكر الغربي ، ص ص ٩٦ ـ ٩٧ .

حيث يمتاز الملك عن المونارك برجاحة العقل وسلامة الأحكام وبرعايته للمواطنين وحب المواطنين له ، ذلك الحب الذي يجعل المواطنين لا يقبلون حكم الملك وحبه بل حكم أبنائه وذريته من بعده أيضا ، على اعتبار أن هذه الذرية الناجمة عن أصلح وأرجح الناس يجب أن تكون صالحة وراجحة أيضا .

كان الملوك في أول الأمر غير متمايزين عن الناس من حيث الثروة أو تناول الطعام أو الشراب ، ولكن أولئك الذين تملكوا عن طريق الوراثة تعمدوا أن يكون طعامهم فاخرا . ورأوا أنه لابد من أن يتمايزوا عن الشعب في الثياب ، فيلبسون الفاخر منها ، كما تعودوا أن يطاعوا حتى ولو كانت أوامرهم خارجة على القانون . ومن ثم قامت حكومة الطاغية Tyranny وحلت محل النظام الملكي .

إلا أن أعمال الطغاة سرعان ما ينجم عنها غضب جم يستشرى بين أفراد الشعب ، وحسد يتكاثر بين أبناء الطبقة النبيلة بالذات ، فيتحالف أبناء الطبقة النبيلة في سبيل القضاء على الطاغية ويتم لهم ذلك وتقوم الحكومة الارستقراطية Aristocracy .

ولكن حينما يتولى الأبناء الحكم عن الآباء تنعدم لديهم الخبرة بالمساواة المدنية وحرية الرأي ، فيتجهون إلى جمع الأموال ، واغتصاب النساء وسلب الحريات ، ومن ثم تتحول الارستقراطية إلى أوليجاركية Oligarchy موسرة .

وبديهي أن أعمال الأوليجاركيين هذه تثير الحقد والغضب لدى الجماهير ، ولذلك فلا تلبث الجماهير أن تقوم بثورة تطيح فيها بهذا الحكم الأوليجاركي وبعد أن يتم لها ذلك تتساءل : هل ترجع الحكم إلى حاكم موناركي أو إلى الملك أو إلى الطبقة الارستقراطية ، ولكنها تجيب على تساؤلها هذا قائلة أنها لا تثق في أي حكم من هذه ولا تثق إلا في نفسها ولذلك فإنها تقيم نوعا آخر من الحكومات هو النوع الديمقراطي Democracy ومن ثم تحل الديمقراطية محل الأوليجاركية .

وفي هذا النوع الأخير تسعد الجماهير بالمساواة بالحرية ، ولكن حينما تتولى شئون الحكم في مثل هذه الحكومة الديمقراطية الأجيال التالية تطلق العنان للجميع فتنهدم القيم ، وتهدم التقاليد وتحل الحكومة الفوضوية محل الحكومة الديمقراطية .

ولا يلبث أن يستغل فرد من الأفراد هذه الفوضى الكاملة فيقوم ويطيح بالآخرين مستخدما قوته الجسدية وبطشه وجبروته الوحشي فيستولي على الحكم مكونا الحكومة الموناركية من جديد . وهكذا تبدأ دورة أخرى لكي تنتهي وتقوم دورة ثالثة فرابعة وهكذا . يقول بولبيوس « هذه هي سلسلة التطور السياسي التي تبين سير الطبيعة والتاريخ والتي تقوم على التغير والاختفاء وأخيرا العودة إلى نفس النقطة التي ابتدأت منها »[1] .

ويريد بولبيوس أن يخلص من هذا إلى أن الدولة إذا كانت ذات نوع واحد من الحكومات فإن ذلك النوع الواحد لابد أن ينتهي لكي يحل محله نوع آخر ولن يكون ثمةاستمرار واستقرار بداخلها . وهو يستدل على ذلك بنظام الحكم في أسبرطة والذي كان يجمع كما رأينا بين نوع ملكي وآخر ارستقراطي وثالث ديمقراطي ويرى أن نوع الحكومة الذي كان موجودا في أسبرطة كتب له الاستمرار والاستقرار أكثر من أي دولة مدنية أغريقية أخرى . ومن هنا وبالتطبيق على الامبراطورية الرومانية فإن بولبيوس يرى أن النظام الأمثل في الحكم إنما هو النظام المختلط كما أن الدستور الأفضل هنا هو الدستور المختلط .

(٤) خصائص الدستور المختلط :-

يقوم النظام المشترك أو المختلط على أحسن ماهو موجود في الأنظمة الثلاث : الموناركية والارستقراطية والديمقراطية ، كذلك يجمع الدستور المختلط

---

(١) أنظر : Ebenstein, Great Political Thinkers, P. 115.

أحسن مافي هذه الدساتير الثلاث . ونلاحظ أن اختلاط ماهو أحسن من هذه الدساتير أو الأنظمة أو الأنواع هو اختلاط قوي بحيث أن قوة هذا الاختلاط لا تسمح لنا بأن نقول أن هذا النظام موناركي أو ارستقراطي أو ديمقراطي .

أما عن كيفية الجمع بين هذه الأنواع الثلاثة فيبدو أنها نابعة من نظرتنا إلى الإمبراطور ثم نظرتنا إلى مجلس الشيوخ ثم نظرتنا إلى الجمهور العريض ، فإذا نظرنا ، ورأينا سلطاته التي يبسطها وما يقوم به من شئون سياسية لتوهمنا أن الحكم هنا موناركي متطرف أما إذا نظرنا إلى مجلس الشيوخ الذي يمثل الصفوة المختارة والمنتقاة ورأينا اختصاصه لتوهمنا أن الحكم هنا أرستقراطي تقوم به مجموعة من الصفوة المختارة المنتقاة . وإذا نظرنا أخيرا إلى ماتتمتع به الجماهير من حريات سياسية ، ومن القدرة على الرفض أو القبول للقوانين لبدى لنا الحكم ديمقراطيا .

إن رئيس الدولة أو الإمبراطور يستخدم سلطات واسعة على كل الشئون العامة وتخضع له جميع الأجهزة عدا الجهاز القضائي . وهو يعطي توجيهاته لمجلس الشيوخ كما يحاسب أعضاءه إذا أخلوا بواجباته وهو يعنى أو يهتم برعاية شئون المواطنين خلال المجالس المختلفة ، ويؤيد قدراتهم أو لا يؤيدها وهو يملك حق توقيع العقاب على أي من رعاياه . وإذا نظرنا هنا لسلطات الحاكم أو الإمبراطور لبدت لنا سلطته ذات طابع موناركي أو ملكي .

إذا انتقلنا إلى مجلس الشيوخ لرأيناه يمارس مراقبة مستمرة على خزانة الدولة من حيث الواردات والصادرات ، ونواحي الصرف المختلفة . كما يختص المجلس أيضا بدراسة بعض الجرائم الخاصة التي تحدث في إيطاليا ، كما أنه يستطيع أن يمنح الحماية لفرد أو لمجموعة من الأفراد في ظروف معينة . كما أن المجلس هو الذي يتولى توجيه المراسلات إلى الخارج والرد على كل ما يرد إلى الدولة . وإذا تصورنا

الحكم في غيبة الحاكم أو الملك أو الإمبراطور لبدت لنا السلطة ذات طابع أرستقراطي .

ولنا أن نتساءل الآن ، وهل هناك دور رئيسي يقوم به المواطنون بعد تلك الأدوار التي وزعناها على الحاكم ومجلس الشيوخ ؟ ويجيب بولبيوس أنه لا زال للمواطنين أدوار سياسية رئيسية ، فلا يمكن تقرير أي قانون بدون موافقتهم إذ الجماهير لها حق قبول أو رفض أي قانون ، كما أن كلمتهم هي العليا في مسألتي السلم والحرب وهم القضاة الحكم في أغلبية القضايا ، كما أنهم هم الذين يوزعون الوظائف على من يستحقونها . وإذا نظرنا إلى الأمبراطورية الرومانية من حيث سلطة الجماهير تلك وحريتها هذه لبدت لنا السلطة هنا ذات طابع ديمقراطي .

إن الحاكم يحوطه الحرس الخاص به المدجج بالسلاح إذا تحرك ، وهو يلقي أوامره هنا وهناك ويظهر وكأنه صاحب سلطة موناركية مطلقة . ولكنه في الواقع يحتاج إلى تعضيد مجلس الشيوخ والمواطنين ، ولا يمكن أن يتم ما يأمر به بدونهما . ذلك أن المجلس وهو يتحكم في النواحي التنفيذية والاقتصادية يستطيع أن يضع أوامر الملك أو خططه موضع التنفيذ أو لا يضعها . كما أن للمجلس تحديد المبالغ الخاصة بكل فرع وبكل نشاط بما فيه تزويد الجيش بالأسلحة المختلفة .

ومن جهة ثانية فإن على مجلس الشيوخ أن يضع نصب عينيه دائما تحقيق رغبات وطلبات الجماهير ، كما أن المجلس لا يستطيع أن يقر المسائل الخطيرة بدون موافقة الشعب . وعلى الشعب ـ يرى بولبيوس أنه في الساعات الحرجة من الحياة . . ساعات الحرب . . يتفانى الجميع : الحاكم ـ المجلس ـ الجمهور في التعاون والتآزر من أجل نصرة الدولة ورفعتها .

إن بولبيوس يدعونا إلى الدستور المختلط ، وهو يدعونا في نفس الوقت إلى تعادل وتوازن السلطات فلا تقضي سلطة الإمبراطور على سلطة مجلس الشيوخ ولا

هذه ولا تلك على سلطة الجمهور أو الشعب . ولقد أثر بولبيوس بأفكاره السياسية هذه على شيشرون تأثيرا ضخما كما أن أفكاره عن توازن وتعادل السلطات لا شك أنها كانت بمثابة البداية لنظرية فصل السلطات التي نادى بها حديثاجون لوك ومونتسكيو .(١)

---

(١) انظر في ذلك :

A - Fritz; K.V.: The theory of the mixed constitution in antiquity: A critical analysis of Polybius' political ideas (New York 1954).

ثانيًا: النظم السياسية والقانونية عند شيشرون

(١) نظرة تاريخية

ذهب الكثيرون إلى أنه لا يوجد على الأطلاق فكر سياسي روماني ، لأنهم لم يجدوا بالفعل أنساقا سياسية مثل تلك التي وجدوها عند أفلاطون وأرسطو ولكننا يمكن أن نقرر أن النظرية السياسية ليست هي كل السياسة وإنما هي كلٌ يشمل بالإضافة إلى النظرية النظم، والقانون ، والفنون ، والآداب وغيرها من العلوم التي تتضمن السياسة أو تتعمقها أو تتخذها كاهتمام أول لها .

والواقع أن مساهمة روما في الحقل السياسي كانت منصبة على القانون وعلى الناحية التنفيذية . لقد تكيف القانون الروماني مع التغييرات والتوسعات التي حدثت في روما تدريجيا حتى أصبحت أمبراطورية مترامية الأطراف ، ولا يزال للقانون الروماني تطبيقاته وآثاره على النظام السياسي في القارة الأوربية ، وفي أمريكا اللاتينية ، وفي بعض الأجزاء من أمريكا الشمالية ، وأيضا في بعض الأجزاء من آسيا وأفريقيا ، ولقد انتهى التحكم بالقوة الذي انتهجته الإمبراطورية الرومانية واستقلت معظم الدول عنها ، ولكن القانون الروماني كتب له الحياة حتى أيامنا الحاضرة[١] .

والواقع أن عظمة القانون الروماني ، وقدرته على التكيف مع المتغيرات الاقتصادية والاجتماعية على اختلافها ، واستطاعته الاستمرار والنمو والتقدم من قانون خاص بالمدينة - روما - إلى قانون عالمي للإمبراطورية ، ومقدرته على

---

(١) Ebenstein, Great Political Thinkers, P . 121.

استيعاب الاختلافات المتعددة في اللغة والدين والعرف والتقاليد ، كل ذلك إنما يعكس تنظيما خارقا لحكمة سياسية[1] .

لقد ورثت روما عن الحضارة الأغريقية أفكار الكلية العالمية (وخصوصا من الفكر الأفلاطوني حيث أنه لا علم إلا بالكلى) وطبقتها على المجتمعات المختلفة لا عن طريق فكري دائما وإنما عن طريق النظم السياسية .

أن شيشرون هو المفكر الروماني السياسي الوحيد الذي تمرس وشاهد عن قرب النظم السياسية والرومانية . ولقد عاش ما بين عامي ١٠٠ و٤٣ ق. م . لم يكن شيشرون فيلسوفا صاحب أكاديمية أو مدرسة ، ولكنه كان يمتهن المحاماة من جهة ويهتم بالتأملات السياسية من جهة أخرى ، ولقد تأثر بفلسفة أفلاطون وأرسطو وبالفلسفة الرواقية على وجه خاص .

درس شيشرون القانون في روما ، ودرس الفلسفة في أثينا وفي مراكز فلسفية أغريقية أخرى ، واحتك احتكاكات واسعة بالناس وبالحضارات ، وأصبح فيما بعد أعظم محامي في عصره وزمانه ، كما تدرج في المناصب السياسية في روما وفي غيرها من المدن والقطاعات ، حتى وصل إلى أرقاها .[2]

وحينما فشلت روما في حل المشكلات الاجتماعية التي نتجت عن اتساع أرجائها اتجهت إلى الحكم الموناركي ولقد حاول شيشرون أول الأمر إيجاد العلاج المناسب لهذا التدهور الذي حدث في الحياة السياسية والرومانية وفي قوتها التنفيذية ولكن عدم اهتمامه وفهمه بالمنظور الاقتصادي الجديد ، وبثورات وتطلعات الطبقة العاملة جعله ينادي بالبطش بالفقراء والعمال وتشريدهم بدون أدنى سند قانوني ،

---

(١) Ibid, P. 122.

(٢) لمعرفة أكبر بشيشرون يمكن الرجوع إلى :

A - Conway, R.S.: The originality of Cicero (Oxford 1923)
B - Rolef; J.: Cicero and his influence (Boston 1923)

كما أن أصدقاء شيشرون ومعظمهم كانوا من الطبقة الأرستقراطية والطبقة الغنية ، ورجال الأعمال لم يوجهوا شيشرون إلى الأخذ في الاعتبار بهذه المتغيرات الاقتصادية والطلبات الخاصة بطبقة العمال وذلك لتحقيق مصلحتهم هم .

ولقد تميز شيشرون بوجود إحساس بالعالم لديه Sense of the World في حين أن أفلاطون وأرسطو لم تكن لديهما القدرة على تخطي تصور دولة المدينة City- State باعتبارها الغاية النهائية للتنظيم السياسي . كما أنه لم يوجد لدى أفلاطون أو أرسطو أي إحساس لمفهوم الإنسانية الشاملة ، لقد كان العالم عندهما ينقسم إلى الأغريقيين من جهة والبرابرة من جهة أخرى . أما شيشرون فقد تميز بنظرة عالمية دعمتها الخبرة الرومانية السياسية كما غذتها أفكار الرواقيين التي كانت سائدة في حوض البحر الأبيض المتوسط .

وكان شيشرون يعتقد أن وحدة الإمبراطورية الرومانية يمكن التوصل إليها عن طريق منح الحرية والحكم الذاتي لأجزائها المكوّنة لها . كما كان يعتقد بأن العالم كله يؤلف امبراطورية واحدة يكون كل إنسان عضوا فيها ، كما آمن شيشرون بالقانون وبصدقه في كل زمان ومكان وفي حين أن أرسطو قد قرر أن هناك أناسا يتميزون ويتفوقون على الآخرين فإن شيشرون يقرر بأنه لا يوجد إنسان من أي جنس لا يستطيع أن يصل إلى الفضيلة وإلى التفوق إذا ما وجد مرشدا له .

ولقد أعطى شيشرون أسمى اعتبار إلى القانون فهو يعرف الدولة أحيانا بأنها « مجتمع القانون» ، كما يربط الحكومة دائما برباط قانوني ، والقانون السليم عنده هو الذي يتوافق مع العقل ومع الطبيعة . والإنسان هو الكائن الوحيد الذي يتميز بالعقل ومن ثم فيجب أن يكون ملتزما بالقانون .(١)

---

(١) انظر Buckland and Arnold: Roman Law and Common Law, p. 112.

وثمة نقطة أخرى يختلف فيها شيشرون عن أفلاطون ، ذلك أنه ذهب إلى أن المحبة هي رباط إجتماعي ، في حين أن أفلاطون وأرسطو رأيا أن الإنسان حيوان اجتماعي وسياسي الطبع . ولقد أثرت فكرة المحبة هذه كرابطة اجتماعية وسياسية في تفكير آباء الكنيسة فيما بعد . وبدأ تأثير شيشرون جليا وواضحا في كثير من النظريات المسيحية اللاحقة .

وثمة فارق آخر بين شيشرون وبين أفلاطون ، وهو أن شيشرون أدخل مصطلح الشعب People وكان يرجو الحصول على الموافقة الشعبية في الأمور السياسية والشرعية ، أما أفلاطون وأرسطو فلقد تحدثا عن المدينة ، وعن دولة المدينة ، وعن الطبقات الاجتماعية ولكنهما لم يتحدثا على الإطلاق عن الشعب[١] .

(٢) مجمل آراء شيشرون :-

تأثر شيشرون بمؤلفات وكتابات المؤرخ الروماني بوليبيوس التي مدح فيها دستور روما لأنه جمع وأحكم التأليف بين جميع المباديء التي اقتصرت كل واحدة من الحكومات الأخرى على تطبيق مبدأ واحد منها بعينه . فلقد مزج هذا الدستور بين الملكية والارستقراطية والديموقراطية مزجا يستحيل معه القول بأن هذه الدولة ملكية أو أرستقراطية أو ديمقراطية .

لقد هاجم بوليبيوس جمهورية أفلاطون المثالية ورأى أن التجربة لن تلبث حقيقة قيمتها ، ولذلك فلقد شبهها بالتمثال الجميل الذي لا حياة فيه ، وأخذ يهاجم المنهج العقلي متجها إلى تحبيذ المنهج الواقعي التاريخي ، مقصيا اتصال الأخلاق بالسياسة مناديا بنظرية الدساتير المختلطة التي تجمع ما تماثل وتشابه من دساتير الشعوب ما يصلح منها لكي يكون قانونا كليا .

---

(١) Ebenstein, Great political thinkers, p. 125.

ولقد أخذ شيشرون عن بولبيوس Polybius إعجابه بدستور روما ، ورفضه لجمهورية أفلاطون الخيالية رغم اعترافه بجمالها ، ومناداته بنظرية الدساتير المختلطة ، وبتعادل وتوازن السلطات ، والتحام الملكية بالأرستقراطية وبالديموقراطية في هذا النظام الروماني البديع .

لقد وضع شيشرون كتابيه ، « الجمهورية » و « القوانين » وهما بمثابة سجل الفكر السياسي في روما وبخاصة في الدوائر المحافظة والأرستقراطية خلال أيام الجمهورية الأخيرة . وقد انطبعت فلسفته السياسية بالفلسفة الرواقية ، وتكاد تكون كتاباته بمثابة تجميع للآراء وعرضها وتحليلها ، فكان يجمع آراء أفلاطون إلى أرسطو إلى الرواقيين إلى بوليبيوس ، ويعرضها بصورة يهدف منها إلى تمجيد الفضائل الرومانية التقليدية المتصلة بالسياسة والخدمة العامة . وهناك فكرتان أساسيتان لديه ، علق عليهما ، الأولى هي اعتقاده الراسخ في امتياز الدستور المختلط ، والثانية هي نظرية التطور التاريخي الدوري للدساتير .

ولعل أعظم ما أسهم به شيشرون في تطور الفكر السياسي هو ما ألقاه من ضوء على نظرية الرواقيين في القانون الطبيعي العام الذي ينبثق من واقع حكم العناية الإلهية للعالم كله ، كما ينبثق من الطبيعة العقلية والاجتماعية للبشر .

وفي ضوء هذا القانون يتمتع الناس بالمساواة ، وفي هذه النقطة يقرر شيشرون أن الأمر الذي يحول بين الناس وبين المساواة ليس إلا مزيجا من الخطأ وسوء العادات وزيف الآراء غير أن المساواة عند شيشرون لا يقصد بها الديموقراطية السياسية إذ هي مساواة معنوية أكثر منها حقيقية ، لأن معناها أن لكل إنسان الحق في قدر محدد من الكرامة الإنسانية والاحترام بوصفه بشرا يملك العقل والطبيعة الاجتماعية .

ويرى شيشرون أن الدولة لا تستطيع البقاء والاستمرار إذا لم يرتكز بناؤها على التسليم بالاعتراف بحقوق مواطنيها . كما يرى أن الدولة جماعة معنوية أو هي « مصلحة الناس المشتركة » بمعنى أنها تشبه المؤسسة العامة ، حيث تكون العضوية فيها ملك عام لجميع مواطنيها . ويترتب على ذلك نتائج ثلاث هي :-

١ ـــ أن سلطة الدولة تنبثق من قوة الأفراد أجمعين ، ما دامت أنها بقوانينها ملك للناس أجمعين . فالأفراد يكونون بمثابة منظمة تحكم نفسها بنفسها ، وتملك بالضرورة القوة اللازمة لحفظ كيانها واستمرارها في البقاء .

٢ ـ أن استخدام القوة السياسية استخداما سليما وقانونيا هو في حقيقته استخدام لقوة الناس مجتمعين ، وأن الموظف العام الذي يمارس استخدام هذه القوة ، إنما يعتمد على ما لديه من السلطة المخولة إليه من الناس والقانون .

٣ ـ أن الدولة ذاتها ، بما فيها القانون ، تخضع دائما للقانون السماوي وللقانون الأخلاقي أو القانون الطبيعي العام ، ذلك القانون العام الذي يسمو على القانون البشري الدنيوي .

ولقد حازت هذه المباديء العامة للحكم التي تؤيد إنبعاث السلطة من الشعب والممارسة القانونية لها ، ودعمها بالسند الإلهي والأخلاقي ، تأييدا مطلقا بعد مدة قصيرة من دعوة شيشرون إليها ، وظلت من بديهيات الفلسفة السياسية خلال قرون عديدة .[١]

(٣) الأنواع الثلاثة والنوع المختلط للحكومات :-

لا يتكون ، المجتمع عند شيشرون من جماعات بشرية تجتمع على أي نحو كان وإنما تجتمع هذه لتحقيق العدالة ، والوصول إلى الخير الكلي والعام . ولعل

(١) دكتور علي عبد المعطي محمد : السياسة ؛ أصولها وتطورها في الفكر الغربي ص ص ١٠٧ ـ ١٠٨ .

السبب الذي يحث هؤلاء على التجمع هي تلك الروح الاجتماعية الموجودة فيهم بالطبع ، فالإنسان ليس مخلوقا منعزلا أو غير اجتماعي ، ولكن وجدت في الإنسان بذور طبيعية للاجتماع مع الآخرين ، واستعداد دائم للتعارف والتآزر مع أخيه الإنسان .

ويرى شيشرون أن هذه التجمعات قد نتج عنها ـ بواسطة الاتفاق أو التعاقد ـ ما يسميه الآن بالدولة ، وأن هذه الدولة لكي تنظم لابد أن يكون لها مكان محدد ، وأن تدعم بقوى عمل متعاونة ، وأن يخصص فيها أماكن للاجتماعات العامة والرئاسية ، وأن يقودها ويتولى الحكم فيها حاكم أو هيئة حاكمة أو ممثلين عن الشعب كله .

وحينما يكون الحكم في يد رجل واحد ، فإن هذا الحاكم نسميه ملكا ، وتكون الدولة حينئذ ذات نظام ملكي ، وحينما تتولى الحكم نخبة مختارة من الناس فإن الدولة حينئذ تكون ذات نظام أرستقراطي . وحينما يتولى الحكم ويشترك فيه الشعب بأكمله تكون الدولة ذات نظام ديموقراطي . (١)

ويرى شيشرون أن أي نظام من النظم السابقة ، محتمل الوجود ، وهو وجد ويوجد الآن ، ولكنه مع ذلك يذهب إلى أن أي شكل منها لا يحمل في ذاته أي معنى من معاني الكمال ، كما أنه لا يمكن أن ينتج عن أي نظام منها أي استقرار وأي ثبات كما يندر تحقيق الفضيلة والعدالة في أي منها على حدة .

---

(١) انظر تفاصيل ذلك في :

أ ــ محمد علي أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفي ، أرسطو والمدارس المتأخرة ، دار المعرفة الجامعية ١٩٨٦ .

ب ــ أميرة حلمي مطر : تاريخ الفكر الفلسفي عند اليونان . مرجع سابق .

جـ ــ عبدالرحمن بدوي : ربيع الفكر اليوناني ، مرجع سابق .

إن المواطنين لا يتمتعون في النظام الملكي إلا بقسط ضئيل من المشاركة في الحياة السياسية ، كما أنها تفقد حرياتها في النظام الارستقراطي الذي تتمتع فيه الطبقة الارستقراطية وحدها بالحرية وحينما تكون السلطة في يد الشعب ، أي حينما يكون النظام ديموقراطيا ، فإن الأمر هنا يؤدي إلى الفوضى أو الديماجوجية حيث تتلاشى فوارق المكانة الاجتماعية بشكل يستحيل معه توجيه وقيادة الحياة السياسية للدولة .

وينتج عن هذا نقص وعدم كمال كل نظام من هذه الأنظمة على حدة في قيادة وتوجيه الحياة السياسية ، بل يرى شيشرون أن الأخذ بنظام واحد فيما يتعلق بالامبراطورية الرومانية المترامية الأطراف إنما يترتب عليه أخطار جسام ، إذ يرينا التاريخ السياسي الحافل أن الملك قد يتحول إلى طاغية مستبد ، كما أن الأرستقراطية قد تتحول إلى أوليجاركية لا تعبأ إلا بازدياد ثرائها على حساب المواطنين : كما أن الديموقراطية لا تلبث أن تتحول هي الأخرى إلى حكومة فوضوية أو ديماجوجية ويرى شيشرون أن هذا التحول ينجم عنه بالطبع ثورات وقلاقل واضطرابات ، وهذا يؤدي بدوره إلى الإخلال بالامبراطورية وإضعافها من حين إلى آخر .

ولكن ماهو الحل إذن ، وليس أمامنا إلا هذه الأشكال الثلاثة وتحولاتها؟ إن شيشرون يقدم هنا حلا شبيها بذلك الحل الذي قدمه بوليبيوس ، ذلك أنه يرى ضرورة قيام ذلك النوع المختلط الذي حدثنا عنه بوليبيوس ، والذي طبقته دولة المدينة الأسبرطية والذي يجمع بين مميزات الملكية والأرستقراطية والديموقراطية معا ، وما يرتبط بهذا من إقامة دستور مختلط يتوافق مع تلك الحكومة المختلطة .

إن الحرية يقول شيشرون ـ أسمى المعاني ، وأن هذه الحرية لا تكون واقعة حقيقية إلا إذا كانت متاحة للجميع ، ويتمتع بها جميع الأفراد المكونين للدولة وبالتطبيق على الأشكال الثلاثة التقليدية للحكومة ، إننا لن نجد تطبيقا شاملا

للحرية في الشكل الملكي ، حيث يتمتع الملك وحده بالحرية بينما لا تتوافر تلك الحرية لرعاياه . كما تتمتع الطبقة الأرستقراطية وحدها بالحرية في الشكل الأرستقراطي ، أما الحرية في الشكل الديموقراطي فإنها لا تعبر إلا عن طيش متدفق ، واندفاع أعمى ، لا يحده حد ، ولهذا فهي لا تلبث أن تنقلب إلى فوضى شاملة .

إن الحرية الحقيقية لا توجد إلا في الشكل المختلط حيث يكون لكل فرد موضعه وتأثيره على مجريات الأمور الاجتماعية والسياسية ، وحيث تستتب فيه الأوضاع وتتوازن وتعادل بين سائر القوى المكونة للدولة ، فالملك أو الإمبراطور يتصرف كما لو أنه منح الحرية المطلقة بحيث أننا لو نظرنا إليه بمفرده لبدا النظام ملكيا بحتا ، كما أن مجلس الشيوخ وهو يمثل الصفوة المختارة يتصرف بحرية كاملة إلى درجة أننا إذا غضضنا النظر عن الملك أو الإمبراطور لبدا الحكم أرستقراطيا ، كما أن الشعب وقد تركت له الحرية الكاملة في اتخاذ القرارات الحاسمة في الحرب والسلام وفي الموافقة وإقرار القوانين ، يبدو أنه السيد الوحيد ، ويجعلنا نقرر بأن النظام هنا يكون نظاما ديموقراطيا . وبمعنى أدق أن الحرية هنا هي حرية الجميع لا حرية فرد أو جماعة أو حرية فوضى .

(٤) القانون الطبيعي وفكرة الإنسانية الشاملة :ـ

القانون الطبيعي عند شيشرون متعادل مع العقل . إذ العقل متماثل مع الطبيعة ، كما أن الطبيعة ذات نمط عقلي ، والعقل الإنساني ، والطبيعة ذاتها نابعان عن قوةأعلى ، وهي القوة الإلٰهية السامية ، ومن ثم يصبح للقانون صفات الكلية العالمية والثبات والأبدية . ولهذا فإن شيشرون يرى أنه من الخطأ أن نحاول تغيير هذا القانون ، أو إسقاط جزء من أجزائه ، أو تشويهه ، أو التقليل من أهميته .

ويرى شيشرون أن القانون الطبيعي واحد في أثينا وفي روما وفي أي مكان آخر وهو واحد الآن كما كان واحدا في الماضي ، وسوف يكون كذلك في المستقبل

ومعنى هذا أنه واحد في كل مكان وزمان . وبالنسبة إلى صدق القانون الطبيعي يرى شيشرون أن هذا القانون صادق في كل زمان ومكان أيضا . ولعل هذا يرجع أساسا إلى أن هذا القانون الطبيعي إنما يرجع إلى الله نفسه .

لقد منح الله الإنسان ، ذلك الحيوان العجيب بصيرة نافذة ، وذكاءا خارقا ، وذاكرة غريبة ، وعقلا معقدا عجيب التكوين والفعل . ويرى شيشرون أن ذلك العقل هو الجانب الإلهي فينا ، وهو يقودنا جميعا إلى تحري الحكمة ، ومحاولة الوصول إليها ، والتمرس بها .

وما دام العقل مرادفا للطبيعة ، فالطبيعة معقولة وعاقلة ، وما دام العقل إلهيا ، فالطبيعة ذات سمات إلهية أيضا ، والاستخدام السليم للعقل ينتج عنه القانون ، وهذا القانون يجب أن يكون متوافقا مع الطبيعة من ناحية ، ويكون حائزا على الطبيعة الإلهية من جهة أخرى .

العالم على هذا النحو واحد ، له قانون واحد ، وحاصل على طبيعة واحدة ، ويهدف إلى تحقيق العدالة والفضيلة ما دام قد انبثق عن طبيعة إلهية عادلة وفاضلة يقول شيشرون : ينزع الناس إلى الحصول على الفضيلة ، ولكن الحصول عليها لا يكفي ، إذ يجب استخدامها وتطبيقها على الواقع العملي ، ومن ثم فإن وجود الفضيلة يعتمد كلية على تطبيقها واستخدامها . وأن أعظم استخدام لها إنما يكون هو ذلك الاستخدام الكلي الذي تقوم به الحكومة ، فتطبيق حكومة الدولة الفضيلة هو أنبل وأفضل وأعمق تطبيق ، وينتج عنه أكثر الخيرات .

ليس ثمة تمايز بين إنسان وآخر : العقل واحد ، والقانون واحد ، والفضيلة واحدة ، والعدالة واحدة ما دامت تستند إلى قانون واحد ، كذلك فالطبيعة واحدة ، والإله واحد . نحن هنا أمام تجمع عقول وأمام قوانين كلية عامة ، طبيعة ذات سمات إلهية ، وهذه أفكار رواقية من الدرجة الأولى تثبت مدى تأثر شيشرون بالفكر الرواقي .

ثالثاً : الفكر الأخلاقي والسياسي في العصر الروماني

(١) الفكر السياسي عند سينيكا :-

تنطوي الفلسفة التي قدمها سينيكا على عقيدة دينية أصيلة وعميقة تدعو إلى تلمس العزاء في شئون الدنيا ، وتتجه إلى إطالة التأمل في الحياة الروحية ، وتغليب الروح على الجسد . باعتبار أن الجسد مبدأ الشرور والآثام ، وأن الروح متى تطهرت من أرجاس البدن ، تحدد الإنسان ، وعاش سعيدا ، ونحن نلمس هنا تيارات أفلاطونية في فلسفة سينيكا .

ومع أن سينيكا يؤمن بما آمن به شيشرون من قبل بالعقل الكوني الكلي ، وبمغزاه الإلهي ؟ ويتلمس مستويات الخير والحكمة من تلك الطبيعة الكونية الإلهية إلا أنه يختلف مع شيشرون اختلافا أساسيا . فبينما كان شيشرون مؤمنا بأن الازدهار الذي حققته روما في عصر الجمهورية قد يستعاد في يوم من الأيام ، ذهب سينيكا إلى أن هذا الوهم قد انقضى ، وأن روما قد سقطت على عكس ما كان يتمناه شيشرون في أحضان الشيخوخة والفساد .

لقد شاهد سينيكا الإمبراطورية الرومانية وهي في حالة انهيار أخلاقي واجتماعي وسياسي لا مثيل له ، فذاع في الناس روح التملق والرياء والكذب والخداع ، وتغلغلت بين أوساطهم الصفات اللا أخلاقية ، واعتلى أسوأ الناس

---

(١) سينيكا : ولد في السنة الرابعة قبل الميلاد وقضى حياة حافلة بالأحداث والتهم واضطره الطاغية نيرون أن ينتحر على عادة الرومان آنئذ . فقطع عام ٦٥ شريانا من شرايين جسمه ، وشرع يلقي خطبة بليغة والدم يسيل من جراحه حتى قضى .

منابر الحكم ، وتحكم الطغاة بالظلم والبطش في مصائر البشر ، حتى أن انتحاره قد تم بضغط من الطاغية نيرون .

ولهذا أبدى سينيكا تشاؤما ويأسا في كل ما يتصل بالمسائل السياسية والاجتماعية ، فلقد ساء الأمر بصورة لم يعد موضع التساؤل هو ما إذا كانت هناك ضرورة لقيام الحكم المطلق ، بل التساؤل هو عمن عساه يكون الطاغية ؟ بل قد بلغ به التشاؤم حدا جعله يزعم أن الاعتماد على الطاغية أفضل من الاعتماد على الجماهير ، إذ أن جمهرة الشعب من الشر والفساد بحيث تغدو أكثر قسوة من الحاكم الطاغية .

وسينيكا يدعونا إلى الإبتعاد عن السياسة وهجر الوظائف السياسية ، لأن احتراف السياسة لا يعود على الرجل الصالح إلا بالقضاء على ينبوع الخير في نفسه ، فينقلب إلى إنسان كاذب خداع يتعلق بالحكام ، أو ينقلب حاكما طاغية يبطش بالناس ، ويقضي على كل أسباب المعرفة والحكمة في نفوسهم .

وسينيكا لا يحدثنا عن أنظمة الحكم ، ولا عن أشكالها ولا عن الصالح منها والطالح ، إذ أن أنظمة الحكم عنده سواء في الشر ما دامت تعجز جميعا عن تحقيق ما فيه خير الناس .

إلا أن دعوة سينيكا بالابتعاد عن السياسة والوظائف السياسية لا تعني أنه ينبغي على الرجل الحكيم أن ينزوي بالإنسحاب من المجتمع الذي نعيش فيه ، فلقد أصر على الدعوة إلى قيام الرجل الصالح بواجبه المعنوي وذلك بأن يقدم خدماته إلى الجماهير في أي صورة دون أن يطلب منصبا من مناصب الدولة ولا عملا ذا طابع سياسي .

ولعل فساد الإمبراطورية الرومانية في عصره جعله يعلي من شأن العصر الذي يسبق عصر المدنية والحضارة ، ويتمثل في الحالة الطبيعية الفطرية للبشر ولقد وصف سينيكا في رسالته التسعين تلك الحياة الطبيعية الفطرية الساذجة بعبارات تشبه في بلاغتها وحماستها تلك التي جاء بها جان جاك روسو في القرن الثامن عشر . فالإنسان في حال الفطرة كان سعيدا هانئا ، لا يحتاج إلى ممرض أو طبيب ، وكانت أقل الأشياء ترضيه وتمنحه الرضا ، كان كل ما يرجوه هو الطعام والأنثى والنوم وكان يتسم بالبراءة الكاملة ، وعشق الحياة البسيطة الساذجة الخالية من كماليات الحضارة وتكاليفها ومظاهرها . وحينما استيقظت في نفوس الناس الرغبة في التملك والحيازة ، ابتدأت الآثام والشرور والبحث عن المنافع الشخصية ، كما انقلب الحكام بدورهم إلى طغاة ، وكلما تقدمت العلوم والفنون ظهرت ضروب من الرفاهية والفساد ، وزاد الرياء والملق بين الناس ، وانعدمت الخصال الأخلاقية بينهم ، ولقد نتج عن تلك الحال قيام القانون لكي يحد بالقسر والأرغام والإكراه من مساويء البشر ومفاسدهم .

على أن تمجيد الحالة الطبيعية الفطرية كما ظهرت من كتابات سينيكا ومن قبله أفلاطون كان هو أساس النظريات السياسية المتصلة باليوتوبيا Utopia أي مجتمع خيالي مثالي يسمو على الإنحلال والفساد والشرور الموجودة في المجتمع الواقعي .

(٢) العبد والأمبراطور - فيلسوفان رواقيان :

لم ينجح أفلاطون ومن بعده أرسطو في قصرهما للحياة السياسية والنظرية ذاتها في إطار دولة المدينة ، تلك الدولة التي كانت تمثل عندهما أسمى معاني الحكمة السياسية ، وأرقى أنواع الحياة بالمعنى السياسي ، وعجبا أن يصمم أرسطو وهو

أستاذ الإسكندر الأكبر فاتح الإمبراطورية الأغريقية ومؤسسها على أن دولة المدينة هي أنسب وأعظم نتاج سياسي على الإطلاق وأن كل ماعدا دولة المدينة الأغريقية من تلك المجتمعات المترامية الأطراف ليست إلا تجمعات بربرية لم تصل بعد بل ولن تستطيع أن تصل إلى درجة الحكمة السياسية التي عاشتها دولة المدينة الأغريقية .

وبالطبع لم يكن أرسطو ولا أفلاطون من قبله على صواب في رأيهما هذا إذ لم تعد دولة المدينة في عصر الإمبراطورية الرومانية من بعدهما ذات مغزى سياسي يتعايش مع المتغيرات والتطورات السياسية الهائلة التي حدثت في عصر الامبراطوريات .

كانت علاقات الأفراد في دولة المدينة مباشرة وبسيطة إلا أنه سرعان ما تلاشت هذه العلاقات المباشرة القائمة بقيام الإمبراطورية اليونانية ثم الرومانية كما كانت حكومة دولة المدينة تتجه في الأغلب نحو تحقيق الخير العام أي إلى تحقيق غايات ، وسرعان ما أصبحت الحكومة في عصر الإمبراطوريات تصطبغ بالصبغة الإدارية الآلية وتتكون من جهاز تنفيذي معقد ومتشابك وبغياب النواحي الغائية وجد أن إنسان الإمبراطورية ذاته منحصرا بين اتجاهين متطرفين : فهو من ناحية يجب أن يعود إلى ذاته ككائن مفرد يعيش في كيان حكومي منظم ، وبمعنى آخر يجب عليه أن يقف على قدميه هو وأن يدعم ذاته مدركا بأن النظم الاجتماعية والسياسية تأتي وتذهب ولكن الفرد الإنساني يبقى كما هو، ولعل اكتشاف الإنسان لتلك الوحدانية هي التي صدمته خصوصا وأنه كان يتمتع بحياة اجتماعية مثمرة في دولة المدينة . ومن ناحية ثانية كان على الإنسان أن يفكر في العالم بأسره ، ذلك أن دولة المدينة لم تعد في عهد الإمبراطورية اليونانية أو الرومانية سوى وحدة محلية صغيرة من آلاف الوحدات التي دخلت هذه الإمبراطورية أو تلك ومن هنا فلقد أصبح

الإنسان مضطرا إلى أن يتخطى حدوده الضيقة إلى آفاق أوسع تحيط بالعالم بأسره « كما أصبح مضطرا إلى أن يتعود قبول الحقيقةالجديدة وهي كونه فردا يعيش في عالم واسع ممتلىء بما هو غريب عنه ، وبما لا يعرفه من أناس وعادات وتقاليد وأفكار وثقافات .

ومن هنا فلقد كان إنسان الإمبراطورية أكبر انعزالا وفردية Individual من جهة كما كان أكبر عالمية Universal من جهة أخرى .

ولقد كانت الفلسفة الرواقية هي الفلسفة السائدة في القرون الخمسة الممتدة من القرن الثالث قبل الميلاد إلى القرن الثاني الميلادي . ولقد ابتكرها وتناولها واعتنقها مفكرون كثيرون من بلدان مختلفة ، فابتدأها زينون Zeno بحوالي عام ٣٠٠ ق . م وتلميذه برسيه Persee من مدينةكيتيوم في قبرص ، كما أسهم في بنائها وإقامتها كريزيب وتلميذه انتيباتر ، وأرخميدس وبويتوس من صيدا ، وكليانت من أسوس ، وديوجين البابلي ، وأبو دور الملوسي وهما من بلاد الكلدان .

ولقد كان بانيثوس من أشهر أتباعها في القرن الثاني قبل الميلاد ، أما القرن الأول قبل الميلاد فإننا نجد بوزيد ونيوس وهو مفكر سوري كان أستاذ الشيشرون وصديقه الحميم ، أما في القرنين الأول والثاني بعد الميلاد فلقد ظهر فيهما سينيكا الذي تحدثناعنه وابيكتيتوس وماركوس أوريليوس .

والفلسفةعند الرواقيين هي علم الأمور الإلهية والبشرية معا ، ومهمة الفلسفة هداية الإنسان إلى معرفة منزلته ومكانته في الكون ، ومن ناحية العمل فهي تعد الإنسان لممارسة الفضيلة الحقة .[١]

ومن واجب الحكيم أن يدع نفسه تجري وتنساب في تيار الحياة الكونية الكبيرة ، فلا يعرقل النظام الطبيعي ، ولا يعترض سبيله ، بل يصبح في تياره

---

(١) انظر : Wedley; R.: Stoicism and its influence. (Boston, 1924), p. 113.

السعيد ، ولا يمكن أن يتحقق هذا بالحكمة ، والحكمة هي تأمل الكون ومحاكاته ، والحكيم يعرف أصله ويعلم أن عقله قبس من العقل الإلهي . وهو إذا أراد أن يحافظ على شخصه فذلك لأنه جزء من كل لا يستقل بنفسه عنه . إن الحكمة والسعادة تحصلان من الإنسياب فـي تيار الحياة الكونية ، فإذا اتبع الإنسان الفضيلة عاش هانئا سعيدا .

وترى الرواقية أن الله متواجد في الطبيعة ، أو أن الطبيعة ذات سمات إلهية لأنها جزءاً لا يتجزأ من الذات الإلهية ، كما ترى أن العقل يمثل الجزء الإلهي في الإنسان .

ولا تقر الرواقية مبدأ الفوارق بين الناس ، ذلك الرأي الذي نادى به أفلاطون وأرسطو وقررا فيه أن هناك تفاوت وتمايز بين البشر يرجع إلى تفاوتهم في الجنس أو اللغةأو المواطن ، وأن هذا التفاوت يؤيده العقل وتقره الطبيعة. إن الرواقية ترى ـ على عكس هذا ـ أن العبد إنسان لا فرق بينه وبين السيد الحر ، كما أنها ترى أنه لا تمايز بين الأثيني وبين الفارسي وهكذا إن الإنسان في نظر الرواقية واحد في كل زمان ومكان ، ولعل هذا هو أساس الدعوة نحو إقامة « جامعة إنسانية شاملة » تجمع شمل البشر ، وتطلق العنان لنظرة أوسع ، تربط بين سائر الأفراد وبين الآلهة وبين الطبيعة . إن الطبيعة ـ يقول الرواقيون ـ أعدت البشر جميعا ليؤلفوا أسرة واحدة مهما اختلفت بلادهم ولغاتهم وأديانهم ، وأن هذه الأسرة الشاملة تحقق « مملكة العقل » وأفرادها هم أفراد الإنسانية على اعتبار أنهم أوتوا نصيبا واحدا من العقل « إن العقل هو ذلك الجزء من الإنسان الذي يمنحه طابعه الإنساني ، وهو يشارك من خلاله في كل ما يعطي الحياة والهدف للعالم بأسره ككل[1] .

---

(١) Ebenstein, Great Political Thinkers, P. 139.

لم تكن الرواقية ذات نظرية سياسية ، ولم يكن لديها نظريات عن الدولة ومع ذلك فلقد كانت للآراء الرواقية تأثيراتها الضخمة على الحكومة وعلى السياسات بل أن كثيرا من الحكام ومن القائمين بالسلطة كانوا يميلون إلى الرواقية ولآرائها كما أن الرواقية من جهة أخرى كانت تمثل ضغطا على الحكومات والحكام الذين لا يؤمنون بتعاليمها .[١]

أ ـ ابيكتيتوس

ليس هناك من شك في أن ابيكتيتوس Epictetus هو أعظم ممثلي الرواقية الرومانية . ولد ابيكتيتوس في هيرا بوليس من أعمال أفروجيا في آسيا الصغرى حوالي عام ٥٠ ميلادية إلا أنه سرعان ما أرسل إلى روما واتخذه أحد حراس نيرون عبداً له ويقال أن ابيكتيتوس لم يكن أعرج ولادة بل أصيب بذلك حين أمر سيده بتعذيبه فأخذت ساقه وأديرت حول ذاتها ، فشعر بالألم ولكنه ابتسم قائلا « لقد قلت لك أن ساقي سوف تكسر وها هي قد كسرت بالفعل » . ولعل هذا هو الذي جعل سيده يعجب به ، وبرباطة جأشه ، وقوة تحمله ، فأباح له الاستماع إلى دروس الفيلسوف الرواقي الذائع الصيت في ذلك الوقت وهو « موزينوس روفوس » وما لبث سيده أن أعتقه وحرره .

تعلم ابيكتيتوس وسط صنوف البؤس والمهانة والعبودية ـ تعلم ـ فلسفة التحرر النفس ، وآثر تغليب النفسي على الجسد ، وآمن بأن عالم الروح والعقل والوجدان هو عالم الحرية الوحيد « يستطيع الطغاة إماتة جسدي أما روحي فستظل خالدة » .

وحينما أصبح ابيكتيتوس مواطنا حرا عاش فلسفته في صميمها فقوى من عقله ونفسه أمام كل ضروب الألم والعذاب الجسمي . وسرعان ما أقام مدرسة له

---

(١) انظر : A - Stock; St: Stoicism. (London 1908) p. 205

في روما إلا أن الرومان وقد كانوا قوما غلاظا قساة قابلوه بالسباب والإيذاء . وفي عام ٨٩ ميلادية أمر الإمبراطور دوميتيان Domitian بطرد الفلاسفة جميعا من روما . فهاجر ابيكتيتوس إلى بلاد اليونان ، وظل يعلم الفلسفة حتى وافته المنية عام ١٢٠ ميلادية .

لم يترك لنا ابيكتيتوس مؤلفات كما فعل سقراط من قبل . ولكن أحد تلامذته وهو فلافيوس أريان Flavius Arrian الذي كان قائدا من قواد الجيش ، وواحدا من كبار موظفي الدولة جمع أقوال ابيكتيتوس في كتاب نشره بعنوان « مقالات » كما نشر موجزا له فيها أسماه بالكتاب .

يقول ابيكتيتوس (إذا كانت قضايا الفلاسفة تلك التي تقرر أنه يوجد ترابط وتداخل بين الله وبين البشر صادقة ، فلا يجوز لنا أن نقرر قضايا مثل « أنا أثيني » « أنا كورينشياني » « أنا روماني » إذ يجب هنا أن نقرر فقط صدق القضية القائلة « أنامواطن من مواطني العالم ») ويستطرد ابيكتيتوس قائلا (حينما يتبين الإنسان وجود حكومة عالمية ، يترابط ويتحد فيها الله مع البشر تلك التي تشارك في المجتمع الإلهي بواسطة العقل . فما المانع الذي يجعله يعد نفسه مواطنا من مواطني العالم الكلي وابنا من أبناء الله ؟ ولماذا يخاف من أي شيء يمكن أن يحدث له بين بني البشر ؟) .

وابيكتيتوس هنا يعود بنا إلى الفلسفة الرواقية وإلى مبادئها حول وحدة العالم وكليته ومعقوليته ، فالعقل هو المملكة الإنسانية الرفيعة التي تيسر وحدها للإنسان أن يعرف ويختار ، ولا وجود لخير أو شر إلا حيث يمارس الحكيم وظيفة العقل .

آمن ابيكتيتوس بالحرية إيمانا مطلقاً ، ولم لا وهو فيلسوف التحرر النفسي ؟ والواقع أننا لا نكاد نرى حديثا لديه وهو خلو من البحث في الحرية ، منها ينطلق الفيلسوف وإليها يعود . والحرية الحقيقية عند ابيكتيتوس تفترض جرأة في الفكر ،

وسيطرة للعقل على الرغبات ، وتحكمات للنفس في الشهوات . إذا تحرر الإنسان من رغباته ونزواته وإذا تسامى وتحكم في شهواته وأهوائه ، كان عقله حرا ، وكانت نفسه متحررة ، وكان في نفس الوقت منفذا لإرادة الله .

قسم ابيكتيتوس الطبيعة بكل ما فيها من أشياء وحوادث إلى شطرين أو قسمين : القسم الأول خاص بالأمور التي لا تتعلق بنا ، والقسم الثاني خاص بالأمور التي تتعلق بنا . ولقد حدد ابيكتيتوس الأمور التي تتعلق بنا بأنها :

جسمنا والثروة والشهرة والسلطان وأنواع التقدير والاحترام ، أي كل ما ليس من صنعنا ، فنحن لم نصنع جسمنا ، وليس في يدنا أن نجعله صحيحا أو معتلا ، أو قبيحا ، قويا أو ضعيفا ، كما أن الشهرة والاحترام والتقدير والثروة أمور خارجة عنا لأنها نتاج رأي الآخرين فينا . يقول ابيكتيتوس « لا تبال بكل ما يقال عنك ، إن هذا ليس من صنعك » ليس في وسع أحد أن يكون غنيا أو فقيرا حاكما أو محكوما ، إن هذه كلها أدوار صنعها الإله وليس علينا إلا أن نلعبها باتقان .

أما القسم الخاص بالأمور التي تتعلق بنا فهي ترتبط بمسائل تتصل بنااتصالا وثيقا ، وتكون متغلغلة في أعماقنا وهي : الإرادة والرأي والمحبة والكراهية إن ـ وقف الرغبة والمحبة والكراهية علينا ورهن بنا لأنها تنحل إلى أحكامنا تنحل إلى آرائنا ، وأن آرائنا هي مبدأ سائر الأمورالتي تتعلق مباشرة بنا ، أما الإرادة فهي وإن كانت نابعة من الإنسان إلا أنها ينبغي أن تتوافق مع الطبيعة الكلية يقول ابيكتيتوس « لا تطلب أن يحدث ما يحدث كما تريد ، بل أود ما يحدث كما يحدث وعندئذ تنساب في تيار الحياة السعيدة » .

وينتج عن هذا الموقف نتيجتان مباشرتان : الأولى هي أننا نجد أن الحكيم الرواقي يعيد عاطفته نحو الأشياء والحوادث عن طريق اللامبالاة ، فمن واجبه قبول الحوادث والرضوخ لها كيفما تقع ، ولذا فإنه لا يأبه إذا جرى حادث بدل

حادث آخر ، ولا يبالي إذا وقعت به كارثة . فليس المرض أو الموت أو الفقر هو الذي يجعل الإنسان تعيسا بائسا ، وإنما رأينا عنها هو سبب تعاستنا. يقول ابيكتيتوس « إن الموت لا يرعب أبدا ، وإلا لرآه سقراط على هذا النحو . . . والواقع أن رأينا في الموت وتخيلاتنا عنه هي ما تجعلنا نرى الموت رهيبا ، وما نرهب في الواقع غير هذا الرأي » . فعلى البائس إذن ألا يعود باللائمة إلا على نفسه ، لأنه هو الذي يحدد برأيه قيمة البؤس . أما النتيجة الثانية وهي أن الإنسان هو العائق الذي يعترض سبيل نفسه . يقول ابيكتيتوس « المرض يعوق الجسم ، ولا يعوق الإرادة رفضه ، والعرج عائق ، ولكنه ليس عائقا في ميدان الاختيار . إن الأعـرج الذي يسيء المشي معيب بجسده لا بفكره » .

الطغيان والحرية :-

هاجم ابيكتيتوس الطغيان هجوما مرا ، وقرر أن كل صنوف العذاب لا يمكن أن تقضي على حرية الإرادة . ولا على انطلاقة العقل ، وتحرر النفس . ولقد تخيل هو حوارا جرى بينه وبين أحد الطغاة . يصور فيه مجمل آرائه في الطغيان والحرية وصاغه على النحو التالي :-

الطاغية : إنني أعظم إنسان على وجه البسيطة ، أمتلك وأمنح وآمر وأنهى وأبطش بمن أريد دون قيد أو شرط .

ابيكتيتوس : إذا كنت أنت الأعظم والأفوق والأقوى فماذا في استطاعتك أن تمنحني إياه ؟ ثم هل تستطيع حقا أن تتفادى ما تدبر أن تتحاشاه في كل الظروف ؟ أغلب الأمر أنك لا تستطيع ، والواقع أننا نضع ثقتنا في المفكرين والمثقفين من الناس ، وإنني أسألك الآن كيف تمنحك أنت الثقة ؟

الطاغية : ألا ترى أن الناس جميعا يضعونني موضع اعتبارهم واهتمامهم ؟

ابيكتيتوس : إننا نضع اهتمامنا في كل ما يحيط بنا من أشياء وأفراد بل وحيوانات أيضا ، ألا أضع حماري موضع اهتمامي فأغذية وأنميه وأراعيه ؟ ثم إذا كان هناك من يضعك موضع الاعتبار ، فهل تعتقد أنهم ينظرون إليك نظرة حب وإجلال كما ننظر إلى سقراط ؟ .

الطاغية : ألا ترى أنني أستطيع الآن أن أطيح بعنقك ؟

ابيكتيتوس : حسنا ولكن ألا تكون حينئذ كالحمى أو كالمرض الفتاك الذي يقضي على الإنسان والحيوان ؟

الطاغية : سوف أريك كيف أكون سيدا وآمرا .

ابيكتيتوس : كيف يمكنك ذلك وقد منحني زيوس الحرية ، هل تعتقد أن زيوس سوف يترك رعاياه لمن يستعبدهم ؟ إنك لا تستطيع أن تكون سيداإلا على جسدي فقط .

الطاغية : هل يعني هذا أنك لن تحترمني ولن تهابني أو تخاف مني ؟

ابيكتيتوس : نعم . . فلن أحترم إلا ذاتي ، وإذا رغبت في أن أقول لك أنني سوف أحترمك فلن يكون احترامي لك إلا كاحترامي لإبريق الماء . ومع ذلك فإن احترامي وحبي لذاتي ليس هو الإحترام والحب الوحيدين ، ذلك أنه من الطبيعي بالنسبة للإنسان ، وبالنسبة إلى كل المخلوقات أن تفعل بما تحقق رغباتها ، فالشمس تفعل ما ترغبه ، وحتى زيوس يفعل نفس الأمر ، ولكننا حينما نسمي زيوس مانح الأمطار ، أو معطي الثمار ، أو والد الإنسانِ والآلهة ، فإن هذه

الأسماء لم تعط له إلا بعد أن حقق الكثير من الخير في عالمنا المتسع هذا ، وإلا بعد أن خلق الكائنات العائلة التي تتشارك معه في الوصول إلى الخير العام .

وبعد هذا يأخذ ابيكتيتوس في نقد أعمال الطاغية ونقد أولئك الذين يتخلون عن إرادتهم وحريتهم فيقبلون يديه ، ويرهبونه ، ويخافونه ، ويفعلون ما يأمر به حتى لو كان ضد إرادتهم أو حريتهم . ثم يفند ما قد يقال من أن الطاغية يريد أن يكون اسمه مخلدا أو مدوّنا في السجلات المختلفة ويدور حوار على النحو التالي :ـ

ابيكتيتوس : إن أولئك الذين يعرفونك سيتعرفون على اسمك ، ولكن إذا وافتك المنية فماذا تفعل ؟

الطاغية : إن اسمي سوف يكون باقيا وخالدا .

ابيكتيتوس : أكتبه على قطعة حجر زهيدة وسوف يبقى ، ولكن خبرني من سيعرفه خارج بلدك ؟

الطاغية : وكل من يأتي سوف يقرأه ، أليس هذا جميلا ؟

ابيكتيتوس : لا بالطبع . ممكن أن يطاح بالسجلات بواسطة اللاحقين . إن الحكمة وحدها ، والأعمال النافذة من العقل والطبيعة والإله هي وحدها الأبدية الخالدة .

وهكذا يمضي ابيكتيتوس في هذا الحوار الطويل مزيلاً الخوف من نفوس المواطنين مناديا بضرورة التمسك بالحرية والإعلان عن الإرادة أمام كل صنوف البطش والتعذيب وينتهي ابيكتيتوس إلى تقرير أن الله هو صانع كل شيء صانع كل مافي العالم ، نفوسنا وعقولنا ، وهو الذي يحدد أدوار بني البشر ، لكل فرد دور يلعبه . يستطيع الطاغية أن يسيطر على جسدي . . وهذا لا يعنيني ، يستطيع أن

يتحكم في ممتلكاتي . . وهذا لا يعنيني ، بل هو يستطيع أن يطيح بعنقي . . وهذا أيضا لا يعنيني لأن الحرية متصلة بالنفس وبالروح وبالعقل وليست متصلة بالجسد أو البدن المتلاشي الوضيع .

ب ـ ماركوس أوريليوس

ولد ماركوس أوريليوس Marcus Aurelius في روما عام ١٢٠ ميلادية عن أسرة عريقة تنتمي أصولها من ناحية أمه إلى جد كان يقطن في أسبانيا . توفي والده وهو لا يزال بعد صبيا ، فكفلته أمه بالتربية والتثقيف ، وهي كانت تتميز بثراء عريض وبالتقوى والصلاح وبالتعمق في الثقافات وبإجادة اللغة اليونانية . ولقد علمت الأم الابن بحسب النظام الهلليني ، وعهدت به إلى أفضل الأساتذة والمربين وحينما شب ماركوس ظهرت لديه نزعة عارمة نحو التقشف والزهد ، والإبتعاد عن زينة الدنيا وبهارجها ولعل هذه النزعة قد أتته نتيجة اطلاعه على كتابات الرواقيين وأفلاطون وابيكتيتوس .

وفي عام ١٣٨ ميلاديةأمر الإمبراطور أدريان الإمبراطور انطونيوس بأن يتخذ من ماركوس أوريليوس ولي عهد له ، فتبناه هذا الأخير واحتضنه . وحينما توفي انطونيوس عام ١٦١ ميلاديةخلفه ماركوس وصار امبراطوراً على البلاد الرومانية محققا أمنية أفلاطون بأن يحكم الناس أحكم الناس وهم طبقة الفلاسفة .

لم يترك لنا ماركوس أية كتب كما فعل سقراط وابيكتيتوس من قبل ، إلا أن ما وصلنا عنه ليس إلا بعضا من تأملاته كتبها لنفسه ، ولقد نشرت هذه بعد مماته وسميت بالخواطر .

لم يغير ذلك الإمبراطور ـ الفيلسوف شيئا من أخلاقه ومن بساطته حينما اعتلى العرش ، فلقد ظل بسيطا أنيسا ودودا لم تغيره زينة الحياة ولا بهارجها ، ولم تجره

الشهوات ومنها شهوة الحكم إلى مالا يتوافق مع الضمير والعقل والأخلاق ، فاتسمت أعماله بالبصيرة النافذة ، وبالحكمة المتقدة .

سار ماركوس أوريليوس في نفس ذات الطريق الذي سار فيه ابيكتيتوس فقد قرر أنه لا يوجد هناك من يستطيع أن يقضي على إرادتنا الحرة[1] وأن الموت نفسه ليس من الأمور المروعة . إذ هو لا يعني سوى عودة الأجزاء المادية التي يتكون منها جسدنا إلى عناصرها الطبيعية التي تكونت منها . بل أن ماركوس أوريليوس يقرر أكثر من هذا حين يقول « إننا يجب أن نكون سعداء بالموت مرحبين به لأن الموت يمثل إرادة الطبيعة » .

شاد ماركوس أوريليوس فلسفة سياسية تسير على نهج رواقي وخطوات سقراطية وخطوط ابيكتيتوسية ، فآمن بالحرية التي لا تهاب الموت ، وركز على فكرة السياسة العالمية ، ونادى بفكرة الشرعية ، واعتقد في وحدة العالم وكليته ومعقوليته . ونحن ندعه الآن يعرض الصفات التي ينبغي أن تتوافر في الحاكم الإمبراطور كما جاءت في « خواطره » .

١ ــ ينبغي أن تتوفر في الحاكم أخلاقيات رفيعة وأن يكبح جماح نفسه وأن يسيطر على شهواته ونزواته وأن تتمثل فيه رباطة الجأش وضبط النفس (وهذه أفكار رواقية) .

٢ ــ وينبغي أن يكون إنسانا وأن يعامل الآخرين كإنسانيين ، كما ينبغي أن يكون متواضعا حليما .

٣ ــ ألا يتجاوز في أفعاله أو في أقواله وأن يؤدي شئون الحكم بنفسه ، وألا يتسمع الأخبار من الدساسين والوشاة .

٤ ــ أن ينكب على العلم والتحصيل ، وأن يتخذ من الأساتذة الأجلاء مرشدين له وموجهين .

٥ ــ أن يتمرس بالحكمة ، وأن يتأمل الكون وأن يتفلسف في الاتجاه والفكر .

٦ ــ أن يداوم على التقدم ، وأن يواصل التحسن ، عالما بأن التوقف في الفكر وفي الفعل هو موات له .

٧ ــ أن يكون متجدد الإرادة ، مؤمنا بالحرية ممارسا لها .

٨ ــ أن يقود الإمبراطورية ، كما يقود الأب أسرته ، وأن يمنح رعاياه حبا وعطفا أبويا .

٩ ــ أن تكون عباراته محددة ، وكلماته واضحة ، وأوامره جلية ، لا لبس فيها ولا غموض .

١٠ ــ أن يبتعد عن أسلوب الطغاة ، وعن تفكيرهم فضلا عن أعمالهم .

١١ ــ ألا يقول مالن ينفذه ، وألا يعد بما لا يستطيع تحقيقه ، وألا يأمر إلا بما هو مقدور عليه .

١٢ ــ ألا يكترث بنقد الآخرين ، وأن يصحح من أخطائه كما تتراءى له وللناس .

١٣ ــ أن يكون محبا للعدالة وللحقيقة وللخير وللمعرفة وللحرية .

١٤ ــ أن يقود الدولة في كل الظروف بحيث لا يترك للضغوط فرصة تنحرف به عن تحقيق مهامه بكفاءة .

١٥ ــ أن يكون معتدل المزاج ، غير حاد الطبع ، لا يحتفظ لنفسه إلا بالقليل من

الأسرار ، وأن يبتعد عن الإندفاع الأعمى ، وعن الطيش الأرعن ، والتسرع الأهوج .

١٦ ــ الإيمان بالآلهة وأنها القوة الأعظم التي يرجع إليها الفضل في كل الأمور .

ويرى ماركوس أوريليوس فيما يتعلق بالعقل الإنساني وواحدية العالم ما يلي :-

١ ــ أن كل ما يحدث في الطبيعة إنما يعبر عن توافق سلسلة من المعلولات بسلسلة من العلل ، وأن العلة تؤثر في المعلول من أجل غاية معينة أو هدف معين .

٢ ــ وينتج عن هذا أن أي فعل يكون موجها من أجل تحقيق غاية أو هدف .

٣ ــ تتحد الإنسانية في الجانب العقلي أو النفسي أو الروحي ، والعالم يتحد في الزمان والمكان .

٤ ــ وإذا كانت عقولنا متحدة ، فإن استدلالاتنا تكون متحدة كذلك ، كما أن أوامرنا ونواهينا تكون واحدة . وينتج عن هذا أيضا أن القانون لابد وأن يكون واحدا ، وأن كلامنا يمثل عضوا متعاونا مع سائر الأعضاء المكونين للجميع بل للعالم بأسره أو المجتمع السياسي العالمي برمته . وإذا كان الأمر كذلك فإن العالم بأسره يكون دولة .

٥ ــ والموت سر من أسرار الطبيعة تماما كالميلاد ، تعود فيه أجسامنا إلى عناصرها الطبيعية التي تكونت منها .

٦ ــ كل خلق لما هو مهيأ له محققا غاية معينة هو مستعد بالطبيعة لتحقيقها .

٧ ــ تؤثر النفس في الجسم . وتلعب الإرادة دورا رئيسيا في حياة البشرية .

٨ ــ يجلب الإنسان تعاسته بنفسه أكثر مما يجلبها الآخرون له .

٩ ــ إن الطبيعة ذات النفع العالمي تضطر في بعض الأحيان إلى القيام بمثل هذا الفعل .

١٠ ــ عليك أن تضع في اعتبارك دائما أن كل ما يحدث فإنما يحدث من أجل تحقيق العدالة .

١١ ــ عليك أن تنظر إلى الأفكار دائما في صلتها بالحقيقة ، وأن تبتعد باستمرار عما يمس الحقيقة بالشائبة .

١٢ ــ يجب أن يلتزم الإنسان دائما بالقاعدتين التاليتين :

أ ــ أن يفعل بحيث يكون فعله متوافقا مع العقل الذي يشرع ويحكم من أجل خير الإنسانية .

ب ــ أن يغير الأفكار باستمرار حتى يحقق العدل والخير العام .

١٣ ــ ما دمنا نتميز بالعقل ، فيجب أن نستخدمه ، فإذا لم نستخدمه ، فأي شيء آخر يمكننا استخدامه ؟ (١)

---

(١) لمزيد من المعرفة بماركوس أوريليوس يمكن الرجوع إلى :

Hayward; F.H.: Marcus Aurelius; London 1935

الفصل الرابع

المسيحية والفكر الغربي في العصور الوسطى وعصر النهضة



تقـــــديم

لقد أثرت الديانة المسيحية أيما تأثير في الاتجاهات السياسية التي سادت الإمبراطورية الرومانية . حقا أن المسيحية لم تحمل في بدايتها نظاما أو فكرا سياسيا محددا ، وإنما حصرت نطاق اهتمامها في المسائل الدينيةوحسب ، ولكنها اجتذبت وبالتدريج الطبقات الدنيا من الشعب الروماني ، خصوصا وأنها نادت بأن الخلق متساوون في نظر الخالق ، وأنه لا فرق بين فرد وآخر بسبب الطبقةأو الفقر أو المنزلة الاجتماعية . . الخ . ولقد وقع المسيحيون تحت الاضطهاد الروماني فترة طويلة من الزمان ، ولكن عندما اعترف الامبراطور قسطنطين بالمسيحية كدين رسمي للإمبراطورية في القرن الرابع الميلادي ، تغيرت الأوضاع ، فسادت الديانة المسيحية وسادت غيرها من العقائد وأصبحت هي الدين الوحيد المسموح به في الإمبراطورية الرومانية .

ولعل السبب الذي جعل الإمبراطور قسطنطين يعترف بالديانة المسيحية هو سبب سياسي في المحل الأول ، ذلك أنه كان يحتاج إلى تأييد الكنيسة ، وبالتالي إيمان رجال الكنيسة ورجال الدين المسيحي برمتهم وتأييدهم للدولة .

ولكن السلطة الكنسية المتقدمة نحو الازدهار ، ما لبثت أن قامت في وجه سلطة الدولة أو امبراطور الدولة ، خصوصا إذا ماحاول الإمبراطور التدخل في شئون الكنيسة وتعاليمها ، فوجد المسيحيون أنفسهم أمام طريقين ، إما أن يطيعوا الله ، وإما أن يطيعوا الحاكم ، ومن ثم فلقد نشأت سلطتان : سلطة دنيوية يرأسها

الإمبراطور وأخرى دينية يرأسها البابا ، كما ذاعت العبارة القائلة « أعطِ ما لقيصر لقيصر وما لله لله » . وبذلك كان المسيحي خاضعا لنوع من الإلتزام الثنائي بين الله وبين الحاكم . ولقد كان من تأثير المسيحية أن ظهر مذهب الغايتين : غاية دنيوية متصلة بالدولة ، وغاية أبدية متصلة بالكنيسة[1] كما ظهر مذهب آخر متوافق مع مذهب الغايتين ، ألا وهو مـذهب القوتين . ولعل أول من عبر عن هذا هو البابا جلاسيوس الأول ، وسلطة الدولة في ثنايا هذا المذهب سلطة قانونية في الأساس مدعمة بوظيفة أخلاقية ودينية ، بينما ترتكز سلطة الكنيسة على المسائل الدينية المدعمة بوظيفة أخلاقية وأخرى تربوية . ويتركز مجال سلطة الكنيسة في قوى ثلاث : الأولى القوة الدينية المرتبطة بالأسرار المقدسة برمتها ، والثانية قوة تشريعية أو قانونية والثالثة قوة تعليمية .

ولقد استطاعت الكنيسة ـ وهي تملك تلك القوى الثلاث ـ أن تقتسم جميعها المسائل السياسية مع الدولة اقتساما عادلا ومتوازيا ، بحيث أصبحت كل سلطة من هاتين السلطتين مساوية للأخرى ، بل وأصبحت كل سلطة منهما تعتمد على السلطة الأخرى ، فالقساوسة يعتمدون على حكام الدولة في الشئون الدنيوية ، كما أن حكام الدولة يعتمدون على القساوسة في الشئون الدينية* .

ويجب أن نلاحظ من ناحية أولى أن المجتمع بالرغم من وجود سلطتين لا زال واحدا ، فهو واحد سواء أكانت غايته دنيوية (الدولة) أم أبدية (الكنيسة) . كما يجب أن نلاحظ من ناحية ثانية ما يترتب على ملاحظتنا الأولى وهو محاولة أحد

(*) حدث حوار طويل بين السلطتين الكنسية والدنيوية أو بين البابا وبين الإمبراطور ، وقامت نظريات عديدة تحاول تحديد العلاقة بين السلطتين . ويجد القاريء هذا الحوار الطويل في كتاب Bryce وعنوانه THE Holy Roman Empire, (New York 1904). وفي كتاب Gavin;F وعنوانه Seven centuries of the Problem of Church and state. وغيرها .

السلطتين أن تسيطر على الأخرى . وقد حدث ذلك بالفعل ، فلقد بدأ القساوسة منذعهد البابا جريجوري السابع حتى البابا بونيفاك الثامن في التدخل في الشئون الدنيوية ، بل إن بونيفاك رفض في كتاب له أصدره عام ١٣٠٢ م أن تكون ثمة سلطة دنيوية ، وأن هذه السلطة يجب أن تحكم بواسطة القوة الروحية المتمثلة في الله[١] .

لقد ازداد الصراع بالتدريج بين الكنيسة ورجال الدولة ابتداء من القرن العاشر حتى نهاية القرن الثالث عشر ، ولم تعد نظرية جلاسيوس الأول التي تقرر نوعا من المساواة بين السلطتين الدينية والدنيوية قائمة ، فادعت الكنيسة أنها تملك السلطة القصوى دينية ودنيوية فتدخلت في تعيين الحكام ، وتسيير دفة الشئون السياسية مستندة إلى القضية القائلة ، بأن سلطةالكنيسة تستمد مباشرة من الله بينما سلطة الدولة تستمد من الله عن طريق غير مباشر وهو طريق الكنيسة أيضا كما ادعى المناهضون للبابوية أن سلطة الدولة تنبثق من رجالها وليس من رجال الكنيسة ،وأن الدولة كانت قوية الأركان ، متينة البنيان حتى قبل ظهور الدين المسيحي ذاته .

ولعل هناك عوامل عديدة أسهمت في ازدياد نفوذ رجال الكنيسة ، وبالتالي ازدياد الصراع بينهم وبين رجال الدولة أهمها :-

١ ـ حينما اضمحلت الامبراطورية الرومانية ، لم يفلح العسكريون ولا الساسة ولا رجال الدولة في مقاومة غزو القبائل الجرمانية إلا أن الكنيسة ورجالها في روما ظلوا يناوئون الاحتلال ويقاومونه ، مماأكسب رجال الكنيسة ثقة واحتراما ونفوذا .

---

(١) Ibid, P. 10.

٢ ـ استطاع رجال الكنيسة أن يمتلكوا أقطاعيات شاسعة تقترب مساحة من ممتلكات الحاكم ، الأمر الذي مكنهم من ازدياد نفوذهم وضغطهم على الحكام .

٣ ـ ونظرا لما تميز به بعض رجال الكنيسة من ثقافة عالية وإحاطة كاملة بكافة شئون العلم والاقتصاد والسياسة ، فلقد استطاعوا الإشتراك في معظم شئون الحكم وكان هذا يحدث في أيام الوفاق بين الكنيسة وبين الدولة ، ولكن حينما يدب الصراع بينهما فغالبا ما كان ولاء رجال الكنيسة يعود إلى الكنيسة ذاتها .

وبالجملة فلقد ظهر في هذه القرون صراع عنيف بين أنصار البابوية وأعدائها ، الأولون يرون أن الكنيسة لها السلطة القصوى ، والآخرون يرون أن رجال الدولة هم وحدهم أصحاب السلطة الكبرى في المجتمع .

لقد اتسمت العصور الوسطى ، وعلى وجه أدق أواسط العصور الوسطى من القرن الحادي عشر حتى القرن الثالث عشر بطابع الاضطراب وطابع التجديد .. وقد نمت في هذه الآونة حقائق مباينة للإطار النظري العام المتعلق بدولة مسيحية واحدة ، سواء تصورنا هذا الإطار وهو خاضع لمبدأ الثنائية أو لسلطتين ، أم تصورناه وهو مردود لوحدة دينية بحتة كما دعا إلى ذلك بونيفاك . ولقد تمخض ذلك التجديد عن حقيقتين هامتين كان لهما أثرهما الضخم فيما بعد على المستقبل السياسي لأوربا .

الحقيقة الأولى منهما خاصة بالأقاليم ، وذلك أنه لوحظ أنه على الرغم من أن النظرية القديمة كانت تدعي لنفسها وجود مجتمع مفرد وعام (كالإمبراطورية الرومانية العالمية) إذا نظرنا إليه من الناحية الدنيوية كانت لنا امبراطورية واحدة ، وإذا نظرنا إليه من ناحية روحية كانت لنا دولة الكنيسة الواحدة إلا أن سبرنا للحياة نفسها يرينا أنها لا تسير على مثل هذا الخط المفرد والعام بل إنها تتجه وتتقدم على محاور

متباينة ـ ومن ثم فلقد ظهر العديد من الأقاليم والأقطار وتسارع المشرعون بعد نهاية القرن الثالث عشر في إثبات دعوى أن كل ملك إقليم ماهو إلا الحاكم الوحيد لإقليمه ، وأن عليه أن يقصي من حدود إقليمة ذلك الإمبراطور العالمي والعام ، بحيث يصبح وحده « الإمبراطور الوحيد لإقليمه »[١] وأنه لحقيقي أن المكان الذي شغلته مثل هذه الحكومات الإقليمية ، قامت عليه الدولة القومية national states فيما بعد تحت تأثير تطور فكرة القومية وظهور الأباطرة القوميون خلال القرن السادس عشر . ولكن ماأبعد أقاليم العصر الوسيط عن فكرة الدولة القومية ، أنها جنة الفئات أو الطبقات ولكنها ليست بأي حال نمطا محددا لدولة[٢] .

والحقيقةالثانية التي تسترعي انتباهناهي تلك المتعلقة بالطبقات أو الفئات أو الأركان Estates إذ ما الذي يعنيه المشرعون بقولهم بأن الملك يجب أن يكون هو الإمبراطور الوحيد لإقليمه »؟ ألسنا نجد في كل مقاطعة وفي كل إقليم منافسين للملك ؟ الواقع أنه كان يوجد في كل مقاطعة ثلاثة منافسين للملك : الأول يتمثل في ذلك النوع الإقليمي من الكنيسة العالمية ، ذلك الفرع الذي ادعى لنفسه مميزات البلاط الملكي في كثير من الشئون الدنيوية ، والثاني يتمثل في طبقة النبلاء الأقطاعيين الذين يتصرفون قدر استطاعتهم تصرف السادة والحكام في إقطاعياتهم المحلية ، ويحاولون منازعة السلطةالشرعية بواسطة تكوين نظام باروني . والثالث يتمثل في عامة الشعب خصوصا أولئك الذين يتمركزون في المدن والذين يحدث عن تآلفهم تكوين قد يتحدون به مع الملك ضد البارونات أو يتحدون به مع البارونات في تحديهم للملك .

---

(١) IBid: P. 12

(٢) Ibid: P. 12

وهؤلاء المنافسون الثلاثة للملك (القساوسة والبارونات وعامة الشعب) ينتظمون بتلقائية ويعرفون كطبقات أو كفئات أو كأركان . ومن هنا فقد غدت المملكات في هذا العصر دولة طبقات أو فئات أو أصبحت دولة ذات ثلاثة أركان أو طبقات وبديهي أن مثل هذه الدولة ذات السلطة الموزعة لا تكون قادرة بسهولة على تحقيق هدفها النوعي الذي تستطيع أي دولة جديرة بهذا الاسم أن تحققه ألا وهو صنع وتدعيم التشريع والنظام القانوني الوحيد للدولة . وباختصار فلقد كانت هناك وفرة في مجتمع المملكات الإقليمية أو دول الطبقات أو الفئات في العصر الوسيط أو بمعنى آخر كانت هناك دويلات صغيرة تتكون من أشكال مختلفة ويدخل في إطارها رجال الدين والنبلاء والعامة مرتكزين على مفهومي الدين أو الطبقة وأصبح لكل فئة من هذه الفئات الثلاث قانونها الخاص بها بينما تدهورت سلطة الملك وبلاطه وانزوت جانبا .

ولقد شهدت القرون الأخيرة من العصور الوسطى اضطرابا حادا وتناقضات كبيرة ، ذلك أنه بينما كانت هناك الدعوة لإقامة مجتمع عالمي خاضع لحكومة إلهية واحدة ، كانت هناك دعوة أخرى نحو إقامة الدولة القومية . ولقد كتب للدعوة الثانية النجاح فقامت الكثير من الدول القومية ، التي اختطت لنفسها قوانينها وأنظمتها ووضعت خططها المستقلة في التعليم والثقافة والإقتصاد والفن وسائر الشئون الإجتماعية إلى جانب استقلالها بشئونها الدينية .

وهناك عوامل كثيرة أسهمت في الإسراع بالحركة تجاه تكوين وتوحيد الدول القومية، منها العامل السياسي المتمثل في ظهور وانتشار الشعور القومي كرد فعل للتقسيمان والكوارث الداخلية الناجمة عن الحرب من جهة ، وكرد على التحديات الأجنبية وعلى محاولات الغزو الخارجي من جهة ثانية ، ومنها العامل الإقتصادي ذلك أن التقدم التجاري ، وما نجم عنه من اكتشافات جغرافية ، إنما

كان يتطلب نظاما مركزيا ، يضمن له أسباب نجاحه . ومنها العامل العقلي أو الفكري المتمثل في محاولة إصلاح الأفكار الكلاسيكية والمثالية والخيالية . ومنها العامل الديني إذ لم تعد الكنيسة خاضعة للبابا أو لروما وإنما أضحت كل كنيسة تعتمد على الدولة المقامة فيها ، وعلى حاكمها الذي أضاف لرئاسته للدولة رئاسته للكنيسة تحت نظام (الحاكم الأعظم)[1] ولقد عبر هوكر Hooker عن ذلك بقوله : إن السيادة الدنيوية امتدت حينئذ لكي تشمل معها الدائرة الدينية بمعنى أن نفس السلطة تحكم الكنيسة والدولة معا .

وسوف نعرض الآن لمفكرين مسيحيين منهم من ناصر الكنيسة وأيدها ، ومنهم من عارضها ولم يوافق على تدخلها في الشئون السياسية للدولة ، ومنهم من وقف موقفا وسطا .

(*) هوكر : مفكر لاهوتي وسياسي ، أهم مؤلفاته كتاب النظام الكنسي وضعه عام ١٥٩٤ .

أولاً : الصراع والتوفيق بين السلطتين الدينية والدنيوية

(١) القديس أوغسطين (*) :-

تعتبر آراء القديس أوغسطين التي صاغها في بداية القرن الخامس الميلادي على وجه التقريب أفضل ما يعبر عن الفكر المدعم للسلطة الدينية أو الكنيسة . فلقد رأى أن العالم ليس صورة لله كالنفس ، لأنه لا شبه بين المادة والروح ولكنه أثر لله ، تتألق فيه الصفات الإلهية من وحدة وحق وخيرية وجمال فكل موجود واحد بماهيته ، وحق من حيث أنه يحقق ماهيته ، وخير لأنه ينزع إلى الخير بقدر ما ، وجميل من جهة تناسقه ، والعالم في جملته واحد حق خير جميل لأنه أثر من آثار الله .

ولقد دخل الشر إلى الأرض بمعصية آدم ، وهبوطه إلى الأرض وتوالده ، فكثرت الناس وتفرقت إلى طوائف وجماعات كل يسعى إلى اتجاه ما ، ثم تكونت المدن أو الدول بمرور الأيام . ولما كانت في الإنسان محبتان : محبة الذات ، ومحبة الله ، فلقد نشأت مدينتان ترجع إليهما سائر المجتمعات البشرية ، المدينة الأرضية والمدينة السماوية أو مدينة الله . الأولى شريرة ناقصة ، والثانية خيرة كاملة ، وبين هاتين المدينتين منذ البداية حرب هائلة ، تجاهد الأولى على نصرة الظلم ، وتأييد الطغيان ، وتحبيذ الآثام ، وتجاهد الثانية في سبيل العدالة ، وتحقيق الفضيلة ، وتأكيد الإيمان .

ويرى أوغسطين أن هذه الحرب سوف تظل قائمة بين المدينتين حتى نهاية العالم ، حين يقوم المسيح بالفصل بينهما في آخر الأزمان ، فتلقى الأولى جزاءها في النار ، بينما تنعم الثانية بالسعادة الأبدية .

(*) أوغسطين : فيلسوف مسيحي عاش ما بين عامي ٣٥٤ ـ ٤٣٠ م . من أهم كتبه « مدينة الله » « والحياة السعيدة » « والرد على الأكاديميين » « وخلود النفس » .

ولقد كانت المدينتان مختلطتان غير متميزتين . ولما أتى إبراهيم بدأتا تتميزان سياسا ، المدينة السماوية يمثلها بنو يعقوب شعب الله المختار ، والمدينة الأرضية تشمل باقي الإنسانية حتى بلغت ذروتها في الإمبراطورية الرومانية . ومع ذلك فالمدينتان تلتقيان في الحياة الراهنة ، حيث يشارك أعضاء المدينة السماوية في مزايا المدينة الأرضية وأعبائها ولكن بطريقة مختلفة ، فبينما تعتبر الخيرات المادية عند أهل المدينة الأرضية غايات في حد ذاتها ، يسعدون بها ، ويستمتعون بلذاتها نجد أن هذه الخيرات تعتبر مجرد وسائل يستخدمها أهل المدينة السماوية لصيانة حياتهم وتحقيق الغاية التي هي الفضيلة والكمال الروحي .

إن الإنسان يحتوي على طبيعة مزدوجة ، لأنه مكون من روح وجسد « وشتان بين طمأنينة الروح وراحة الجسد »[1] ومن هنا كان مواطنا للعالم الدنيوي والمدينة السماوية في نفس الوقت . وكان على أوغسطين « أن يقيم بناءا مثاليا جديدا يتكون من مملكتين الأولى إلهية ، والثانية أرضية أو دنيوية ، تخضع الثانية منها للأولى ، لكي تحكم الكنيسة العالم »[2] . ولقد جعل أوغسطين من هذه التفرقة أساسا لفهم حركة التاريخ البشري ولتعميق الإيمان بالمسيحية ضد اتهامات الوثنية لها بأنها كانت مسئولة عن تدهور حال الإمبراطورية الرومانية وإنحلالها ويقول دانبج « إن الآراء التي نشرها أوغسطين في كتابه مدينة الله تحتوي على التاريخ الإنساني برمته ، وعلى اللاهوت والفلسفة . ولقد سار فيها على الخط الأفلاطوني المشبع ببعض أفكار شيشرون ، وصبها بصورة تزيد الاعتقاد بالديانة المسيحية »[3] .

---

(١) Dunning: A History of Political theories. Book I P. 157.

(٢) Brayee: The Holy Roman Empire. Ch II P. iv

(٣) Dunning: A History of Political theories. PP. 157-158.

والقانون الوضعي عند أوغسطين ، هو أساس الحياة الإجتماعية ، وهذا القانون يضعه الناس من عندياتهم ويحترمونه جميعا ، ولقد ظهرت ضرورته نتيجة لاختلال الإنسان وخطئه ، ذلك أن آدم قد عصى ربه فانحط عن المرتبة التي رفعه الله إليها ، وحط معه ذريته ، فأضحى الإنسان خلوا من المواهب الإلهية ، مختل الطبيعة ، ميّالا للعبث بالقانون لذا وجب تقرير القانون الوضعي ، وتأييد جزاءاته بالقوة اللازمة لوقف العابثين والفاسدين ، وإصلاح سيرتهم ، وتوفير الطمأنينة للخيرين . هذه المهمة هي التي تجعلنا نقرر السلطة الدنيوية ، ونقبل تطبيق القوة حفاظا على الحق والنظام .

وإذا كان القانون الوضعي من وضع المجتمع ، فما القول في القانون الإلهي ؟ إن أوغسطين هنا يقرر قانونا إلهيا عادلا ، استمد القانون الوضعي منه أُصوله وروحه ، ومن ثَّم كان لدينا في النهاية على ما يقول Maxey « نوعان من القانون نوعي إلهي ، وآخر إنساني منبثق من قوانين المجتمع وإن كان مشوباً بعدالة القانون الإلهي »[1] .

والواقع فإن المشروع الذي خططه أوغسطين لخلاص البشر ولتحقيق الحياة السماوية ، وتغليبها على الحياة الدنيوية ، كان يعتمد اعتماداً كبيراً على الكنيسة كاتحاد يضم جميع المؤمنين ، وعلى قدرتها في القيام بدورها الإلهي في خلاص وتحرير البشرية . بل إن أوغسطين ربط خلاص الإنسان برضاء الكنيسة عنه ، ومن ثم غلّب السلطة الكنسية على السلطة الدنيوية .

ومع أن أوغسطين يوافق شيشرون في بعض آرائه إلا أنه اعترض على بعضها الآخر اعتراضا قويا ، خصوصا تلك التي تقرر أن إقامة العدالة هي وظيفة أية

---

(١) Maxey: Political Philosophies P. 102.

مجموعة من الأمم بغض النظر عن عقائدها ، إذ اشترط أوغسطين أن تكون العقيدة مسيحية ، بل لقد ذهب إلى أكثر من ذلك حين قرر أنه من الخطأ القول بأن الدولة تستطيع أن تعطي كل ذي حق حقه ، مالم تكن هذه الدولة ذاتها مسيحية ومن ثم اقترنت العدالة عند أوغسطين بالمسيحية ، يقول دانج « إن العدالة توجد فقط لدى أولئك الذين يعبدون الله ، أي لدى المسيحيين »[1] .

(٢) جون أوف سالسبوري :-

يعد جون أوف سالسبوري John of Salisbury أعظم ممثل لوجهة النظر البابوية Papalist Viewpoint ، وجون أوف سالسبوري فيلسوف إنجليزي عاش ما بين عامي ١١٢٠ ـ ١١٨٠ م إلا أنه أمضى حوالي اثنتي عشر عاما من عمره الأول في باريس ، التي كانت في ذلك الوقت مركزا للدراسات الفلسفية واللاهوتية والأدبية ، كما عاش في شارترس التي كانت مركز الدراسات الإنسانية بعض الوقت فاكتسب بذلك معرفة واسعة وإحاطة كاملة بالشئون العامة والسياسية ، ولا غرابة في ذلك فهذا هو دأب الكثير من الفلاسفة الإنجليز ، فلقد اشتهر جون لوك وبيرك وبنتام وراسل بمعرفة دقائق السياسة وخبروا كل تفصيلاتها .

عمل جون سكرتيرا لثيوبولد Theobald رئيس أساقفة كانتر بري ، فاكتسب معرفة دقيقة بالشئون الكنسية ، كما سافر إلى البلاط البابوي في روما ، وارتبط بصداقة عميقة بالبابا أدريان الرابع البابا الإنجليزي الوحيد في التاريخ ، وكانت بينه وبين البابا مناقشات ومراسلات كثيرة ، وحينما استطاع توماس بيكيت Thomas Beeket أن يكون كبير أساقفة كانتربري خلفا لثيوبولد عين جون كسكرتير له .

---

(١) Dunning : A History of Political theories. P. 158.

كان الصراع بين السلطة الكنسية والسلطة الدنيوية قد وصل إلى أقصى مداه في تلك الآونة ، ولهذا فسرعان ماتم نفي جون من إنجلترا إلى فرنسا عام ١١٦٤ م ، وما لبث أن لحقه كبير الأساقفة بيكيت ، وحينما استتبت الأمور بعض الشيء استطاع بيكيت وجون أن يعودا إلى إنجلترا حوالي عام ١١٧٠ م ، إلا أن القدر لم يمهل بيكيت كثيرا ، إذ تم اغتياله أثناء تواجده بكاتدرائيته بكانتربري بواسطة أعوان هنري الثاني ملك إنجلترا . ولقد استاء جون لإغتيال بيكيت وبات يحمل حقداً دفينا للملك انجلترا وللسلطة الدنيوية بوجه عام .

وفي عام ١١٧٦ م عرض ملك فرنسا لويس السابع وظيفة أسقف شارترس على جون أوف سالسبوري ، فقبلها الأخير سعيدا هانئا . وكان مصدر سعادته راجعاً إلى أن هذه الوظيفة سوف تتيح له الابتعاد عن انجلترا وعن الملك هنري الثاني وأعوانه ، كما أنها سوف تتيح له الحياة في البلدة التي أتى إليها في شبابه . وبالفعل فلقد ظل جون يعمل أسقفا في هذه البلدة حتى وفاته عام ١١٨٠ م .

عرف جون أوف سالسبوري باتجاهه المنادي بعظمة وتفوق القوة الروحية على القوة الدنيوية ، فناصر الكنيسة ، وتحدث بلسانها ، ودافع عنها ، وهاجم السلطة الدنيوية واعتبرها تابعة للسلطة الروحية ، ودوّن آراه في كتاب له أسماه كتاب رجل السياسة Statesman's Book ، نادى فيه بأن السيفين ، السيف المادي ، والسيف الروحي ينتميان إلى الكنيسة وينبعان منها ، ويرجعان إليها ، فالأمير يستلم سيفه (أي سلطته) من الكنيسة ، وهذه الأخيرة تستطيع نزع السيف منه (أي نزع سلطته) إذا خرج عن القانون الإلهي ، لأن من لديه سلطة المنح تكون لديه أيضا سلطة المنع .

شبّه جون أوف سالسبوري المجتمع بالجسم الإنساني ، وحدد لكل تجمع أو طبقة أو حاكم عضواً من أعضاء ذلك الجسم الإنساني ، فالفلاحون والعمال تمثلهم

الأقدام ، والموظفون تمثلهم المعدة والأمعاء ، والجنود تمثلهم الأيادي ومجلس الشيوخ يمثله القلب ، بينما يحتل الأمير مركز الرأس . أما الكنيسة ورجالها فيمثلها أعظم وجود ، وهو وجود النفس ، تلك النفس التي يعتبرها جون « سيدة الجسد وآمرته » .

وبالطبع فلقد كان جون أوف سالسبوري يهدف من وراء هذا التشبيه إلى إظهار تفوق وعظمة الكنيسة ورجالها وإلى بيان خضوع وتبعية السلطة الدنيوية للسلطة الكنيسة ، بل أن جون يقرر بكل وضوح أن السلطة الدنيوية يجب أن تكون خاضعة لله ولأولئك الذين يمارسون وصاياه وتعاليمه ويمثلونه على الأرض .

لم يكتف جون أوف سالسبوري بالقول بأن الكنيسة لابد أن تسيطر على الحكومة الدنيوية من خلال القساوسة والأساقفة والبابا ، كما لم يجد في العبارة القائلة بأن على كل أمير أن يأخذ موافقة رجال الدين على كل قانون ما يشفي غليله ، بل نراه يقرر أن الأمير ليس شيئاً يذكر إلا إذا خضع تماما لتعالمي الكنيسة .

أراد جون أوف سالسبوري وهو في غمرة اندفاعه نحو تفوق الكنيسة وعظمتها أن يتوقف قليلا لكي يصلح من حالها حتى تتبوأ المكانة المرموقة الجديرة بها . ونراه بالفعل يوجه انتقادا حرا صريحا إلى بابا روما في ذلك الوقت وهو البابا أدريان الرابع ، بل أنه يخصص جزءا من كتابه « كتاب رجل السياسة » لمناقشة البابا أدريان الرابع فيما يعتقده الناس عن الكنيسة وعن البابا وما يتصل بهما من صفات تسيء إليهما . يقول جون :-

« إن القساوسة يصدرون أحكاما لا من أجل الحقيقة ، بل من أجل المال . إنك تستطيع أن تحصل علي أي شيء تريده منهم إذا دفعت ، أما إذا لم تدفع فلن تحصل على شيء أبدا » .

كما يقول «ان رجال الكنيسة اتسموا بالتملق والرياء والرغبة في الوصول الى الحياة والسلطان، ولم يتدربوا على تحمل مشاق الحياة ووعورتها». كما يقرر أن البابا نفسه يتمتع بالجاه، ويقطن القصور، ويرتدي ملابس ذهبية، بينما يترك الكنيسة ـ مكان تعبد الله ـ وهي في حالة يرثى لها. والواقع يقرر جون «أن البابا الطاغية يكون أفظع وأكثر اثما وشرورا من الحاكم الطاغية»(١).

استهدف جون نصرة الكنيسة على الإمبراطور، ورفع علمها فوق كل الأعلام واعتبار سيفها ـ سيف الله ذاته ـ هو أعظم السيوف، فكان أعظم مؤيدي وجهة النظر البابوية.

(٣) توما الاكويني :ـ

ولعل كتابات القديس توما الاكويني* ومدرسته كانت تتضمن أهم الأفكار التي سادت في هذه المرحلة، وعلى وجه التحديد في القرن الثالث عشر الميلادي.. ويجمع توما بين العقل والقلب أي بين الفلسفة والدين، فنراه يمزج آراء أرسطو العقلية بتيارات مسيحية روحية. وهو يرى أن الله موجود، وأن الدين يدعونا الى الايمان بأن الله بينٌ بذاته، وأنه منبع سعادة الانسان، وأنه الوجود الأعظم، وأنه الحق بالذات، ومع ذلك فإن توما يعطينا أدلة على وجود الله لأولئك الذين لا يؤمنون.

وكل ما خلا الله مخلوق من الله ضرورة، وعلى رأس الخليقة تقوم الملائكة ثم يقوم الانسان المرتبة الثانية من مراقب الخليقة، وهو مركب من جوهر روحي

---

(١) John of Salisbury: The State man's Book, Translated by Diekinson, 1927.

(*) توما الاكويني: فيلسوف ولاهوتي اتجه اتجاها أرسطيا صرفا ومزجه بتيار مسيحي عاش ما بين عامي ١٢٢٥ ـ ١٢٧٤ ومن أهم مؤلفاته، المجموعة اللاهوتية وشرح الأحكام.

وآخر جسمي، يؤلفان منه موجودا وسطا بين الملائكة والعجماوات، موجودا واحدا يشارك على نحو خاص في خصائص المرتبة العليا والمرتبة الدنيا. ومن تجمعات الانسان نشأ المجتمع أو قامت الدولة .

الله اذن هو المبدأ الأوحد الأول، الذي تتالت عنه المخلوقات بنظام بديع، انتهى بالمجتمع الانساني، كذلك يرى توما الدولة ، انها عنده هيئة موحدة بتنظيم أفرادها، مثلها كالجيش يعاون عمل الجندي فيه عمل المجموع دون أن يختلط به. واذا كان النظام في الجماعات الحيوانية كالنمل والنحل يصدر عن الغريزة فإن النظام في الجماعات الانسانية يصدر عن العقل والارادة، ومن ثم فهو يقوم على ضرب من التعاقد.

ويرى توما أن الأرستقراطية أكثر حكمة من الديمقراطية، وأن الموناركيه او حكومة الفرد الفاضل خير من الأرستقراطية، وأكثر مطابقة للطبيعة، لأننا نجد الطبيعة وقد تشكلت بصورة تجعل لكل شيء مبدأ واحدا، والجسم تدبره النفس والأسرة يدبرها الأب، والعالم يدبره الله. كذلك فإن الدولة يجب أن يدبرها فرد واحد.

ويذهب توما الى ضرورة أن يتم انتخاب الحاكم، فتكون الموناركية إنتخابية وأن يعاون الحاكم الأوحد مجلس أرستقراطي ينتخبه الشعب، وذلك هو النظام الذي سنه الله لموسى ، فكان موسى وخلفاؤه يحكمون بمعاونة أثنين وسبعين رجلا حكيما يختارهم الشعب، بينما كان الله نفسه يختار الملك.

ووظائف الدولة عنده تنحصر في أمور أربعة. وما عدا هذا من أمور أبدية يخص الكنيسة. وأول وظائف الدولة هو تحقيق الأمن والطمأنينة في الحياة وتأمين الأفراد من الجوع والأخطار، وثاني هذه الوظائف هو تحقيق النظام وضمان العدالة بواسطة التشريعات القانونية. وثالث هذه الوظائف هو ذلك الذي يمكن تسميته

بترويج الحد الأدنى من الأخلاق بمساعدة الكنيسة، التي تعمل أساسا على الحفاظ على الحياة الأخلاقية، ونقول الحد الأدنى من الأخلاق، لأن الدولة في اهتمامها بالأمور الدنيوية الفانية تتجه نحو الأفعال اللا أخلاقية. ورابع هذه الوظائف وآخرها هو حماية الدين، وفي حماية الدولة للدين محافظة ومساعدة للكنيسة ومن هذا المنطلق الأخير نجد أن الدولة ترتبط ارتباطا وثيقا بالغاية الأبدية، وذلك لكي توفر لأعضائها الظروف الملائمة التي تمكنهم من ممارسة سلطة التأمل فيما هو أبدي تحت ارشاد الكنيسة(١).

وبما أن الدولة عرضة للخطر الخارجي، لذا وجب عليها الإستعداد للحرب واعتبار ذلك وظيفة جوهرية لها. وجب أن تكون الحرب عادلة ولذلك ثلاثة شروط الأول أن تعلنها السلطة الشرعية وتباشرها بنفسها،، والثاني أن تعلنها لسبب عادل أي لدفع الظلم، والثالث أن تمضي فيها بنية صادقة، وبعزم ثابت، وبما أن مهمة رجال الدين لا تتفق مع عمل من أعمال الدنيا، ولا سيما الحرب وسفك الدماء فإن من الواجب عليهم استخدام الأسلحة الروحية من صلاة ووعظ واقامة شعائر الدين.

ولقد تابع توما الأكويني أرسطو متابعة تامة في الكثير من أفكاره السياسية فهاجم شيوعية النساء والمال التي نادى بها أفلاطون ونادى بضرورة تكوين الأسر وضرورة التملك، ورأى أن الدولة اجتماع سياسي طبيعي، من حيث أن الإنسان حيوان اجتماعي، وأن على المواطنين الخضوع للقانون والا تقوض المجتمع. وفي هذا يقول Maxey كان القديس توما أرسطو العصور الوسطى. فقد اقام فلسفته السياسية على عبارة أرسطو القائلة بأن الانسان حيوان اجتماعي بالضرورة، فالانسان لا يوجد من دون مجتمع، ومتى وجد المجتمع وجد الحاكم ووجد

---

(١) Barker, E: Principles of social and Political theory P.8.

القانون[١]. ويقول دانبج «لقد كان توما الاكويني من أكبر المدرسيين، وأعظمهم شأنا، ومن خلال كتاباته، دخلت السياسة مرة أخرى الى دائرة العلوم لأنه اتخذ نفس طريق أرسطو[٢].

والحكم أمانة في عنق المجتمع كله، ما دام أنه يقوم على الانتخاب الحر، وسلطة الحاكم مستمدة من الله، بقصد تنظيم حياة سعيدة للبشر، الا أن هذه السلطة يجب أن لا تكون مطلقة عمياء، بل يجب أن تكون محدودة بقواعد القانون ولقد أولى القديس توما الاكويني جل اهتمامه للبحث عن القانون، أصله ونشأته وأركانه، وأفاض فيه وأسهب، بحيث يمكننا اعتبار أبحاثه في القانون جوهر وأساس أفكاره السياسية برمتها.

وللقانون عند توما الاكويني أربعة أنواع هي القانون الأزلي Eternal Law والقانون الطبيعي Natural Law والقانون الانساني Human Law والقانون الالهي أو المقدس Divine Law .

القانون الأول يطابق التدبير الالهي للعالم، أو هو القانون الذي يحكم به الله العالم، هو الحكمة الالهية المنظمة للخليقة ، ومن ثم فهذا القانون يسمو على الطبيعة البشرية، ويعلو فوق فهم الانسان، ومع ذلك فهو ليس غريبا عن الإدراك الإنساني ، أو مضادا لقواه العقلية .

أما القانون الطبيعي فهو بمثابة انعكاس للكلمة الإلهية على المخلوقات. وهي تتجلى في رغبات الإنسان الطبيعية التلقائية في فعل الخير، والاتجاه الى كل ما هو أخلاقي وفاضل.. ومعنى هذا أن القانون الطبيعي هو القانون الذي يحكم به العقل أو النفس الطبيعية الفاضلة التي تتأثر بالقانون الأزلي.

---

(١) Maxey: Political Philosophies. P.117.

(٢) Dunning: Political theories: ancient and mediaeval P.P. 190-191.

أما القانون الإلهي أو القانون المقدس فهو يتمثل في الشرائع والأحكام التي أتت عن طريق الوحي أو التبليغ، كالشريعة الخاصة التي أنزلها الله على اليهود في اللوحين المحفوظين، وكالتشريعات المسيحية التي جاءت عن طريق الكتب المقدسة أو الكنيسة. وهذا القانون الإلهي يكون بمثابة «التبدي الواضح للقوانين الثلاثة اذ هو أساسها ومبدأها»[١].

ولما كان من المتعذر تطبيق الأنواع الثلاثة السابقة للقانون على بني البشر تطبيقا كليا وعاما. فلقد قام القانون الإنساني الذي وضع خصيصا ليلائم الجنس البشري وهو قانون إنساني خالص، وان كان لم يأت بمبادىء جديدة، اذ هو مجرد تطبيق للمبادىء العظمى التي سادت من قبل العالم. يقول داننج «والقانون الإنساني مشتق من القانون الطبيعي، وقد يكون استنتاجا منه أو تطبيقا له»[٢]. الا أن القانون الإنساني يتسم مع ذلك بطابع الخصوصية، لأنه ينظم حياة نوع واحد من المخلوقات في مكان وزمان محددين.

والقانون الأزلي، والقانون الإلهي، يجسهان الغاية النهائية من اللاهوت المسيحي، فالقانون الأزلي هو تخطيط العالم باعتباره الغاية العظمى للاله الخالق والقانون الإلهي. . هو ارادة الله التي تجلت في العهدين القديم والجديد[٣].

ويرى توما أن طاعة القانون واجبة طالما كان عادلا . أما القانون الظالم فإذا كان معارضا للقانون الطبيعي والقانون الإلهي وللقانون الأزلي فلا تجوز له الطاعة بأي حال من الأحوال. أما اذا كان معارضا لحق ثانوي فرعي فيطاع متى كانت مخالفته أشد خطرا على المجتمع.

---

(١) Maxey: Political Philosophies. P.118.
(٢) Dunning: Political theories. Book I P.139.
(٣) Ibid; P.194.

والواقع أن توما الاكويني كان يميل الى نصرة العقل أكثر من اتجاهه الى الدين ولقد تمثل ذلك في صيحته القائلة «تعقل كي تؤمن» وذلك على عكس أوغسطين الذي ناصر الدين ودعمه على حساب العقل وتمثل ذلك في قوله «آمن كي تتعقل».

ثانيًا : ظهور التفكير العلماني في الفكر الغربي

(١) دانتي :-

احتلت الكنيسة مركزا إقتصاديا وثقافيا مرموقا في ظل النظام الإقطاعي وذلك لسيطرتها على ملكيات شاسعة من الأراضي التي كانت تعد مؤشرا للقوة والمكانة الإجتماعية في تلك الآونة . ولكونها مركزا للإشعاع الفكري والثقافي والديني ولوقوفها أمام جحافل الغزو الجرماني البربري . ولقد أدى جهل غير الكهنوتيين بالعلم والثقافة إلى إسناد مهام الحكم في الكثير من مستوياته إلى رجال الكنيسة .

إلا أن نمو المدن إبتداء من القرن الحادي عشر والقرون التالية قد أوغر صدور رجال الكنيسة ، وذلك لأن مراكز الإقتصاد والثقافة والعلم قد انتقلت مع هذا النمو من قبضة رجال الكنيسة إلى المدن ذاتها . وبالفعل فقد هددت المدن النامية السيطرة الإقطاعية الكاملة التي كان يتقاسمها رجال الكنيسة مع الأرستقراطيين وفقدت الكنيسة ميزة العلم والثقافة ، وبدا في الأفق ظهور طبقة جديدة ، انبثقت من المدن وأخذت تنافس الكنيسة والأرستقراطيين أول الأمر ثم أصبحت العدوة المباشرة لها ، وتميز أناس كثيرون من هذه الطبقة الجديدة منهم الكتاب والمؤلفون والفنانون والمعلمون . ومن ثم تغيرت طريقة الحياة ، وبدأ الناس يتنفسون هواء الحرية مع الصيحة القائلة « إن جو المدينة صنو للحرية » .

ظهرت هذه الروح الجديدة في ايطاليا في المدة ما بين القرنين الثاني عشر والرابع عشر ، واحتلت المدن الإيطالية مثل فلورنسا وجنوا وفينيسيا أعظم المراكز الإقتصادية ليس في ايطاليا وحدها ولكن في اوروبا بأجمعها . ولقد ساد هذه المدن نظام رأسمالي ، ويرى ابنستاين أن « النظام الرأسمالي لم يبدأ بالثورة الصناعية في

انجلترا في القرن الثامن عشر ، ولكنه بدأ في القرن الثالث عشر في ايطاليا بتلك التجارة الواسعة ، والإستيراد والتصدير ، وتنمية الرأسمال ، وبالتعاقد والتبادل الدولي »[١] .

لم تكن قبضة رجال الكنيسة محكمة على المدن بمثل إحكامها على المقاطعات الريفية . ومن هنا فلقد نشأ في المدن بالذات من يسمون بأصحاب الإتجاه المضاد البابوية أو برجال التجارة أو بالعلمانيين . ولعل أعظم مؤلف هاجم البابوية هو كتاب « في الموناركية » الذي ألفه دانتي* حوالي عام ١٣١٠ .

كتب دانتي مؤلفه « الكوميديا الإلهية » باللغة الشعبية الإيطالية ، كما كتب بنفس اللغة بعض أعماله الأخرى ، ولقد ساهم بهذا في خلق اللغة القومية الإيطالية والقضاء على تفوق اللغة اللاتينية كلغة وحيدة للأدب والفن والفلسفة ، وتحت تأثير دعوة دانتي تأثرت الكنيسة الكاثوليكية حتى أيامنا هذه ، فأمرت بعدم طباعة الإنجيل إلا بعد ترجمته إلى أي لغة عدا اللغة اللاتينية . والواقع أن عمل دانتي هذا فضلا عن قيمته القومية والأدبية فانه يمثل ثورة مضادة على الأفكار والتعبيرات والمصطلحات القديمة البالية .

وعلينا الآن أن نتعقب أفكار دانتي من خلال كتابه الرئيسي الذي أسماه « في الموناركية » ، ولقد أثار دانتي في هذا الكتاب ثلاثة أسئلة يتبين منها ومن الإجابة عليها جوهر فكر دانتي المناهض للإتجاه البابوي الذي رأيناه واضحا كل الوضوح في فكر جون أوف سالسبورى .

---

(١) (Ebenstein: Great political thinkers P. 248) .

(*) دانتي Dante فيلسوف وفنان وأديب وسياسي وفقيه لغة وشاعر ايطاليا العظيم، عاش ما بين عامي ١٢٦٥ ـ ١٣٢١ م. انتمى الى الطبقة المتوسطة. أهم مؤلفاته « الكوميديا الالهية » و« في الموناركية ».

السؤال الأول الذي وضعه دانتي هو : هل هناك ضرورة في سبيل رفعة ورفاهية الجنس البشري من قيام حكومة عالمية يحكمها مونارك ؟ يقول دانتي انه لمن الواضح أن هذا السؤال يشير إلى تصورين ، التصور الأول خاص بالحكومة العالمية ، والتصور الثاني خاص بالشكل الموناركي المفترض لهذه الحكومة العالمية . ولقد استند دانتي فيما يتعلق بالتصور الأول إلى سند فلسفي من جهة وإلى تصور الطبيعة البشرية وأهدافها من جهة أخرى .

فمن الزاوية الفلسفية يرى دانتي أن الماهية إنما ترتبط بالحقيقة من خلال الوحدة كما يرى أن الموجود الحق إنما يعبر عن وحدة عظمى ويقرر « أنه متى كانت الوحدة عظيمة ، كان الخير أعظم ، وأن التجزئة أيا ما كانت بعيدة عن الوحدة ، ومن ثم تكون مبتعدة عن الخير[1] ومن زاوية الطبيعة الإنسانية وأهدافها يرى دانتي أن أهم ما يميز الكائن البشري هو العقل ، وأن ذلك العقل لا يستطيع أن يتأمل ويفكر إذا عاش في عزلة عن الآخرين ، خصوصا إذا كان تأمله هذا سوف ينعكس على دائرة الأفعال . كما يذهب إلى أن الحكمة وممارستها لا يمكن أن تتم إلا في حياة يسودها الهدوء والطمأنينة والأمان والسلام ، وهذه لاتتحقق إلا في ضوء الوحدة ونبذ الشقاق والخلاف والحروب » .

أما فيما يتعلق بالتصور الثاني المتعلق بالشكل الموناركي لهذه الحكومة العالمية فإن دانتي يبدأ أيضا بأساس فلسفي فيقول « وحينما تنظم مجموعة من الأشياء من أجل تحقيق غاية فانها ترفع من بينها واحدا ينظم ويحكم الآخرين »[2] .

---

(١) Dante: De Monarchia, translated by F.C. Church, London, 1878.

(٢) Ibid.

ويرى دانتي أن هذا متحقق في الإنسان وفي تجمعاته المختلفة ، ففي الإنسان يقوم العقل بدور الحاكم الذي يدير بقية القوى ويوجهها نحو تحقيق غاية معينة وهي السعادة وكذلك الأمر فيما يتعلق بالأسرة والقرية ، والمدينة ، والمملكة . . ففي كل منها يقوم فرد واحد بدور الحاكم ـ وينتهي دانتي من مناقشة تلك بقوله « يجب أن يكون هناك فرد يوجه ويحكم ، يحسن تسميته باسم المونارك أو الإمبراطور ومن ثم فيتضح أن الشكل الموناركي ضروري لتحقيق رفاهية العالم »[1] .

إلا أن دانتي يشير أيضا بروح توماوية إلى الله كحاكم أوحد للعالم بأكمله فهو يقول أن الإنسانية جزء من العالم ، وأن ثمة كائنات أخرى كثيرة يزخر بها هذا العالم . وإذا كانت الإنسانية تتحد تحت حكم المونارك ، فمن الواضح أن الكائنات البشرية لا يمكن أن تتحد مع كائنات مخالفة لطبيعتها . مغايرة لسماتها اللهم إلا تحت حاكم أعلى هو الله .

ويجب أن نضع في ذهننا أن ما يقصده دانتي من إقامة حكومة موناركية عالمية لا يعني أنه يحبذ حكومة الطغيان ، ذلك لأنه أكد مرارا وتكرارا على العدالة وعلى الحرية ، يقول دانتي ان العدالة Justice تتحقق بأكمل معانيها في الحكومة العالمية التي يرأسها المونارك ، ذلك المونارك الذي يتعالى على الدوافع الشخصية ، ويتسامى عن النزعات الإقليمية . إلا أن دانتي يرى أنه لكي تتحقق العدالة فيجب أن يستند الحاكم إلى القانون ، فالقانون وتطبيقه العادل صنو للعدالة .

والأمر كذلك بالنسبة إلى الحرية ، فهي تتحقق على أحسن صورة في الحكومة الموناركية العالمية . والحق أن دانتي اعتبر الحرية Freedom على أنها أعظم

---

(١) Ibid.

هبة وهبها الله للجنس البشري ، وأن هذه الحرية لا يمكن الوصول إليها في ظل حكومة تعمل على إخضاع المحكومين وتوجيههم لكي يكونوا في خدمة الحاكم . إن دانتي يرى أن الدولة الخيرة تهدف إلى تحقيق الحرية ، التي تضمن للأفراد أن يحيوا من أجل ذواتهم . ، كما يرى أن الحرية تتجلى بأعلى معانيها في صورة الحكومة الموناركية العالمية حيث يكون المونارك خادماً للجميع لا خادم إقليم معين أو أمة متميزة أو دولة محددة .

إلا أن دانتي يعترف ـ رغم حماسه الشديد للحكومة العالمية المونارکية بأن هناك عدة عوامل تتصل بالعادات والتقاليد والعرف واللغة والثقافة تفرق دائما بين الأمم والشعوب وتمايز بينها ، ومن ثم فعلى الحاكم أن ينظم شئون الحكم في كل منها بقوانين نوعية تصلح لكل منها ، يقول دانتي « ولأن الدول والأمم تتمايز فيما بينها ، فإنه يجب أن توجد قوانين متفاوتة لهذه الدول والأمم[1]. أما ما يخص الإنسانية عموما فيجب إخضاعه لقانون كلي عام وسلطة واحدة هي سلطة المونارك» .

أما السؤال الثاني الذي وضعه دانتي وأجاب عليه فهو : هل للشعب الروماني الحق في حكم العالم ؟ لقد تجاوز دانتي الوحدة القومية الإيطالية حينما نادى بأن الشعب الروماني هو أنبل شعب ، وهو من ثمَّ أنسب شعب اختاره الله ليحكم العالم .

لاحظ دانتي أن ما سجله الشعب الروماني من إنتصارات يدعو إلى الفخر ، وأنه يشبه المعجزات ، وأن تلك المعجزات التي قادته إلى تلك الإنتصارات إنما هي دليل على تأييد الله له ، وإعطائه الحق في حكم العالم .

(١) Ibid.

وعلى الرغم من أن دانتي كان أرثوذكسيا إلا إنه لم يظهر شيئاً من العداء تجاه العلمانيين ، بل أنه أشار إلى أن المونارك يمكن أن يكون من بين هؤلاء العلمانيين . وهذا يظهر إتجاهه العدائي للبابوية ورجال الكنيسة .

يقول دانتي : وبوقوع العالم كله تحت حكم الرومان يجعل الشعب الروماني مضطرا لأن يتخلى عن اهتماماته الخاصة وعن انانيته القومية وعن حدوده الإقليمية وبذلك يكون دانتي قد تأرجح بين دعوته لإحياء القومية الإيطالية وبين دعوته لإقامة الحكومة العالمية المونارکية .

إلتمس دانتي العون من التاريخ في سبيل بيان أحقية الشعب الروماني في حكم العالم ، فذكر أن البابليين والآشوريين والفرس والمصريين قد فشلوا في أن يحكموا العالم بأسره ، كما أن الاسكندر الأكبر قد اقترب من تحقيق هذا الحلم (حكم العالم بأسره) . ولكن الرومان وحدهم هم الذين افلحوا في إقامة الإمبراطورية الرومانية العالمية ، وأن هذا قد تم بفضل الله .

تحرر دانتي من قوميته الايطالية في سبيل تحقيق حكومة عالمية . يقول دانتي « إن العالم كله موطني ، كما أن البحر كله هو موطن الأسماك » وذلك على الرغم من اصراره - كإيطالي - من أن تكون روما هي عاصمة الحكومة المونارکية العالمية وأن تكون اللغة الإيطالية التي أسهم في تدعيمها هي لغة الأدب والفلسفة واللاهوت والثقافة في إيطاليا ، وكان يأمل أن يتم السلام في إيطاليا بفضل تلك الحكومة العالمية ، ذلك السلام الذي لم يتحقق لها لفترات طويلة تحطمت فيها معظم المدن الإيطالية بواسطة الحروب .

والسؤال الثالث والأخير الذي أثاره دانتي في كتابه « في المونارکية » هو : هل تستمد سلطة الإمبراطور من الله مباشرة ، أو من القساوسة أو الأساقفة . وعلى رأسهم البابا ؟ يجيب دانتي على هذا السؤال بقوله : يتركب الانسان من

طبيعتين متمايزتين فهو ذو طبيعة مزدوجة ، وكل طبيعة من هاتين الطبيعتين تهدف إلى تحقيق غاية معينة ، الجسم يهدف الى تحقيق السعادة في الحياة الأرضية ، والروح تهدف إلى تحقيق السعادة في الحياة السماوية . وفي حين يكون العقل وتكون الفلسفة وتلقى دروسها وسائلنا الوحيدة في بلوغ السعادة الأرضية . فإن القلب والإيمان ودروس اللاهوت تكون وسائلنا في بلوغ السعادة الأبدية. وبين أن حقائق الفلسفة تتم عن طريق العقل وكتابات الفلاسفة ، أما الحقائق المتعالية للاهوت فلا تتبدى لنا إلا من خلال الكتاب المقدس . ولقد استنتج دانتي من هذا النتيجة التالية :

« يحتاج الإنسان إلى مرشدين اثنين في حياته ، طالما أنه يبحث عن تحقيق غايتين ، المرشد الأول هو البابا الأعظم الذي يقود الإنسان نحو الحياة الأبدية التي تتفق وتعليمات الإنجيل ، والثاني هو الإمبراطور الذي يقود الإنسان نحو السعادة الأرضية التي تتفق وتعاليم الفلسفة ».

ومعنى هذا النص أن سلطة الإمبراطور مستقلة عن سلطة رجال الكنيسة وعلى رأسهم البابا ، وأن طريق الحياة الأرضية مختلف في الوسائل والغايات عن طريق الحياة الأبدية ، وأن السلطة الأرضية المتمثلة في الإمبراطور ليست خاضعة بالمرة للسلطة الكنيسية كما ذهب إلى ذلك جون أوف سالسبورى وغيره من مفكري العصور الوسطى .

ويستمر دانتي في مناقشته تلك المعادية للبابوية فيقرر أن الإمبراطورية الرومانية كانت من القوة والسلطة والسلطان قبل ظهور الكنيسة ذاتها ، وأن هذا يعني أن الكنيسة لا يمكن أن تكون في ذاتها سبب قوة وازدهار الإمبراطورية إن سلطة الإمبراطور لا تنبع من البابا أو قساوسته أو أساقفته إنها تنبع مباشرة من السلطة الإلهية العليا دون أي توسط ودون أي وساطة .

لم يقتنع إنسان العصر الذي عاش فيه دانتي بأن تكون هناك سلطة مطلقة للبابا وسلطة مطلقة أخرى للإمبراطور دون وجود أي وحدة تجمعهما معا . ومن هنا فأننا نجد دانتي يحاول توحيد هاتين السلطتين في سلطة واحدة عليا ورأى أن هذه السلطة الواحدة العليا إنما تتمثل في الله . الله هو جماع السلطة الدينية والدنيوية معا ، هو مانح البابا والإمبراطور سلطتيهما .

إن التصور الكنسي للدولة في العصر الوسيط اتجه في محورين : المحور الأول يمثله أوغسطين وآباء الكنيسة الذين ذهبوا إلى أن الدولة تمثل المدينة الأرضية مبدأ الشرور والآثام التي لن تخلص إلا بالعناية الإلهية . والمحور الثاني يمثله توما الأكويني الذي امتزج رأيه بالفكر الأرسطي ، والذي قرر على عكس أوغسطين أن الدول تعبير طبيعي للدوافع الإجتماعية للإنسان باعتباره حيواناً اجتماعياً وسياسياً .

أما دانتي فلقد كان أول مفكر في العصر الوسيط يمزج بين الفكر الأوغسطيني والفكر التوماوي في تركيب جديد خالف فيه الفكر الأوغسطيني والتوماوي معاً فلقد آمن دانتي بأن الإنسان حيوان إجتماعي بالطبع وهو يجتمع بالآخرين مكونا لعديد من التنظيمات السياسية والإجتماعية (وهذه نظرة توماوية أرسطية) والعلاج ـ يقول دانتي ـ هو تأسيس الحكومة العالمية ، ففي هذه الحكومة الأخيرة ينعم الإنسان بالسعادة الأرضية ، وبالسلام والعدالة وبالحرية . .

رأى دانتي أن سلطة الحاكم الموناركي تستمد مباشرة من الله دون أي وساطة من كاهن أو قسيس أو أسقف أو بابا . وبهذا لم تعد الدولة في عرف دانتي خاضعة للكنيسة ولا لرجالها ، بل أصبحت الحياة السياسية تهدف إلى تحقيق غايات دينية . لقد أصبحت الدولة عند دانتي صنواً للكنيسة ، مساوية لها ،

متكافئة معها ، ولم تعد بأي حال من الأحوال تابعة لها . وبذلك حطَّمَ دانتي نظامَ التّدرج الذي اتبعه كثير من مفكري العصر الوسيط الذين كانوا يضعون الله في قمة الوجود يليه البابا ثم يليه الإمبراطور وكلاهما تابع بنفس الدرجة للوجود الإلهي .

والواقع ان قيام دانتي بفصل الكنيسة عن الدولة واعتبار كل منهما كنسق مغلق مستقل عن الآخر ، إنما كان يهدف منه إلى التقليل من سلطة الكنيسة . ولقد نتج عن الفصل بين الكنيسة والدولة فصل آخر بين اللاهوت والفلسفة ، اللاهوت وسيلة الوصول إلى السعادة الأبدية ، والفلسفة وسيلة الوصول إلى السعادة الأرضية .

ونظراً لخطورةِ الأفكار التي وردت في كتاب دانتي « في الموناركية » فلقد أمر البابا جون الثاني والعشرين عام ١٣٢٩ بإحراقه باعتباره بدعة ضالة تزعزع الإيمان ، كما أضيف إلى قائمة الكتب المحظورة ١٥٥٤ قبل أن يطبع في بازل عام ١٥٥٩ وظل محظوراً مع ذلك حتى منتصف القرن الماضي عندما أضحت الأفكار الموجودة فيه ليس بذات خطر .

(٢) مارسيليو أوف بادوا :-

تمثلت التغيرات الأساسية في نهاية العصور الوسطى في نمو الشعور العدائي تجاه الكنيسة والكنسيين ، وضعف البابوية ، والإتجاه نحو النظرة العلمانية للحياة ونهوض البورجوازية ، وقيام الدولة القومية national state .

ولقد انعكست هذه التغيرات في كتاب لمارسيليو أوف بادوا Marsilio of Padua أسماه الدفاع عن السلام Defender of Peace أصدره عام ١٣٢٤ . أما مارسيليو ذاته فلقد عاش ما بين عامي ١٢٧٥ ـ ١٣٤٣ م وكان يمتهن الطب كما

كان طالب فلسفة وقانون ولاهوت . ولقد عرفت بادوا وهي مدينة ايطالية كانت مسقط رأسه بحب الحرية ، وبمحاولة تحرير ذاتها من رجال الكنيسة ومن الطغاة الرومان .

كان مارسيليو ينتمي إلى الطبقة المتوسطة ، وتميز بإتجاه شكيّ ، تجريبي واقعي. وهذا الإتجاه الأخير كان يميز الإيطاليين الأحرار في ذلك الوقت إلا أنه كان يقتطف من كتاب السياسة لأرسطو مقتطفات كثيرة الأمر الذي طبعه بطابع مفكري العصور الوسطى ، ومع ذلك فقد اختلف مع هؤلاء المفكرين الذين كانوا يأخذون عبارات أرسطو من ناحية شكلية باعتباره ثقة من الثقاة دون أن يتفقوا معه في المعنى أو في الإتجاه ، ذلك أنّ مفكري العصور الوسطى بوجه عام كانوا يعتمدون على تصورين رئيسيين في المجال السياسي : الأول سيطرة اللاهوت على الفلسفة . والثاني كلية وعمومية اللاهوت السياسي الذي ينتج عنه تصور واسع للدولة باعتبارها تشمل العالم بأسره . ولقد عارض هذان التصوران فكرتين أساسيتين سياسيتين لدى أرسطو : الأولى الإتجاه الواقعي المبتعد عن اللاهوت في الفلسفة ، والثانية دولة المدينة الإغريقية .

عارض إذن مفكرو العصور الوسطى أرسطو ، ومع ذلك كانوا يرجعون إليه رجوعا شكليا ولفظيا فقط باعتباره أحد الثقاة الكبار . أما مارسيليو فقد كان يرجع إلى أرسطو نصاً ومعنى ، فكان متمديناً وعلمانياً وواقعياً وابتعد قدر الامكان عن العقائد التأملية المجردة في مجال السياسة .

عاش مارسيليو فترة من الوقت كطالب وكمدرس في جامعة باريس، ولقد كانت هذه في تلك الآونة الجامعة الرائدة في ميدان الفلسفة والأدب، كما كانت مركزا للحركات والأفكار العلمانية التي تهاجم البابوية، ولقد أتاحت هذه الثقافة لمارسيليو أن يكون مثل دانتي. حلقة رابطة تربط العصر الوسيط بالعصر الحديث.

أعاد مارسيليو ما سبق أن قرره أرسطو عن أنواع الحكومات، فقال إن الحكومات إما أن تكون صالحة واما أن تكون طالحة، الحكومات الصالحة تتمثل في الموناركية والأرستقراطية والديموقراطية، والحكومات الطالحة تتمثل في حكومة الطاغية والحكومة الأوليجاركية والديماجوجية. أما أساس التميز بين الصالح والطالح من هذه الحكومات فهو مدى إسهام أي نوع منها في خدمة الحاكم أو في خدمة المحكومين. وواضح أن الحكومات تكون صالحة إذا ما توجهت خدماتها تجاه المحكومين وتكون غير ذلك إذا ما توجهت خدماتها إلى الحكام ولم تعبأ بمصالح المحكومين.

عارض مارسيليو أرسطو ومفكري العصور الوسطى بفكرته عن القانون باعتباره تبديا واضحا للسلطة السياسية، لقد كان الإتجاه العام عن القانون في العصور الوسطى يربط بين العقل وبين الصالح العام وبين القانون باعتبار أن القانون هو «شريعة العقل الهادف إلى تحقيق الصالح العام. أما مارسيليو فلقد حدد القانون بقوله : إنه أمر قسري ملزم يضعه المشرع ويجبر الناس على تنفيذه» ويرى مارسيليو أنه كان يأمل أن يكون القانون الانساني متوافقا مع القانون الإلهي والقانون الطبيعي لولا أنه لاحظ أن بعض التصورات الفاسدة عن العدالة تحتل في كثير من الظروف والأوقات مركز القوانين .

وعلى ذلك يكون مارسيليو قد نظر نظرة أرضية للقانون الإنساني حينما رفض ربطة بالقانون الطبيعي وبالقانون الالهي «بل إن مارسيليو يصرح بأن القانون الإلهي يعاقب الخارجين عليه في عالم آخر غير عالمنا هذا، ومن ثم فإنه لا يكون له أدنى تأثير في عالمنا الذي نعيش فيه».

كان على مارسيليو بعد أن فصل القانون الإنساني عن القانون الإلهي وعن القانون الطبيعي أن يبحث عن مصدر آخر لهذا القانون الإنساني، ولقد وجد

مارسيليو هذا المصدر في المجتمع الإنساني نفسه. يقول مارسيليو «ان المشرع الواضع الأول للقانون، هو الشعب، أو التجمع الكلي للمواطنين، أو الجزء الأعظم منهم»(١) وما يقصده بكلمة الأعظم هو توفر الجانبين الكمي والكيفي معاً.

والأمر المحير عند مارسيليو هو أنه استخدم كلمة المشرِّع Legislator بمعنيين المعنى الأول لهذه الكلمة يرادف السيادة السياسية المتمثلة في القوة التأسيسية للدولة التي تملك وحدها سلطة إنشاء القانون والمعنى الثاني الذي يقصده مارسيليو يقترب من معنى الوظيفة التشريعية، وهنا يميز مارسيليو بين احتمالين : فإما أن تكون وظيفة التشريع في يد الشعب كله أو أن يعهد بها لبعض الأشخاص في فترة محددة بشرط أن يكون ما شرعوه متفقا مع اتجاهات الشعب. ويجب أن نلاحظ أن السيادة السياسية وان كانت منبثقة عن الشعب كله، إلا أن مفهوم المواطنة لا زال يلعبُ دوراً أساسياً هنا، فبديهي أن يبتعدَ عن التشريع كل من الأطفال والعبيد والنساء والأجانب.

والواقع ـ يقول ابنستاين ـ «أن تصور مارسيليو لمفهوم الجزء الأعظم من المواطنين هو تصور معقد، ذلك لأنه يحلّ عنده محل جميع المواطنين الممثلين للسيادة في مواضع أخرى من كتابه»(٢) فإذا وضعنا في اعتبارنا قول مارسيليو الذي يشير فيه إلى ضرورة توافر الجانب الكيفي والجانب الكمي في تصورنا لمفهوم الجزء الأعظم فإن فكرنا يوجهنا مباشرة إلى مفهوم الصفوة Elite إلا أن مارسيليو كان غير قطعي Undogmatic حينما قرر أن المعايير الكيفية لا يمكن تحديدها على وجه الدقة، وذلك لأن معايير الشرف والصفات النبيلة تختلف من

---

(١) Marsilio of Padua : The Defender of Peace. translated by Alan Gewirth, Columbio University Press, 1952 .

(٢) Ebenstein: Great Political thinkers. P.263.

مجتمع لآخر ومن وقت لآخر. ومع ذلك فلقد لعبت فكرة الصفوة دوراً خطيراً فأسهمت في قيام النظام البرلماني وانتخاب الأجدر من بين الناس.

إلا أننا يجب أن نضع في حسباننا دائما أن مارسيليو كان يؤيد بقوة النظام الديموقراطي الذي يعتمد على الشعب بأسره لا على الصفوة وحدهم الذين يرى بعضهم تميزهم وانفرادهم بالحكمة السياسية، فالشعب كلّه أجدر على تشريع القانون من أي فئة قليلة منه وذلك لأن «الكل أعظم كما وكيفا من أي جزء فيه»[1] ولأن القانون لو وضعه فرد أو هيئة فإنه لن يراعي الكل وإنما سيهدف إلى نفع ذلك الفرد أو تلك الهيئة واضع أو واضعة القانون.

ولقد أُثير اعتراض على هذا الرأي الذي جاء به مارسيليو فحواه أن الأغلبية العظمى من أفراد الشعب تكون مختلة الطبيعة، خلوة من المواهب، محدودة الذكاء فكيف يمكن اذن أن تشارك في وضع القانون طبقا للدعوة القائلة بضرورة اشتراك الشعب كله في وضع القانون؟ يجيب مارسيليو: أنه من غير المعقول أن يضع الأغبياء والدهماء القانون ولكنه يرفض أن تكون الأغلبية العظمى من الشعب ضمن فئة الأغبياء والدهماء فهو يقرر أن «كل أو معظم الشعب» يتحلى بعقل راجح، وبرغبة صائبة، وبأصل خفاق نحو كل الأمور التي تناط به وبالدولة[2] وأنه حتى إذا اقتضى الامر أن تضع القانون قلة واعية حكيمة فإن على الجميع الحكم على القانون والموافقة عليه. يقول مارسيليو «نستطيع أن نستنتج بواسطة الإستقراء أن افرادا عدة يمكن أن يحكموا بصواب على صورة أو منزل أو سفينة أو أي عمل آخر حتى لو لم يكونوا من القادرين على عمل أو انتاج مثيلاتها»[3] فالإنسان يقول مارسيليو بتعبير أرسطي ليس هو «أحسن حكم على اعماله» بل يلزمه آراء وأحكام الآخرين.

---

(١) Marsilio of Padua: The defender of Peace.
(٢) Ibid.
(٣) Ibid.

ويرى مارسيليو أن القانون وإن كان من وضع فئة واعية حكيمة من الشعب فإن هذه الفئة ذاتها لا تستطيع ولا يجب أن تكون هي منفّذة هذا القانون ومن ثم يجب ان توجد فئة أخرى تقوم بتنفيذ القانون ومنها الحكم. وهنا يميز مارسيليو وربما بوضوح ظاهر لأول مرة بين الدولة باعتبارها مصدر السيادة وبين الدولة باعتبارها منفذة للسيادة أو جهاز لها.

عهد مارسيليو بجهاز الدولة إلى مجموعة تمثل الجزء الحاكم في الدولة، ووظيفة هذا الجزء هو «تنظيم الأفعال السياسية والمدنية وفقا للقانون»[١] إلا أنه أصر على ضرورة انتخاب القائمين بالحكم فهو يقول إن النوع المنتخب من الحكومات هو أفضلها جميعا[٢] كما قرر أن المونارك المنتخب أفضل من الطاغية، وأن الحكومات التي تقوم على القوة والبطش هي أسوأ الحكومات بل هي حكومات فاسدة.

آمن التراث التقليدي للعصور الوسطى بأن الحاكم يستمد سلطته من الله سواء بطريق مباشر أم غير مباشر، كما آمن بضرورة اتصاف الحاكم من ثم بالفضيلة والحكمة أما مارسيليو فلقد عالج هذا الموضوع بمنظار آخر: إن سلطة الحاكم عنده تستمد حيويتها ووجودها من الشعب عن طريق الإنتخاب، ولا يمكن لأي فرد أن يصل إلى منصب الحاكم إلا إذا وافق عليه الشعب وانتخبه، بمعنى آخر يصبح الفرد حاكماً لأن الشعب قد انتخبه ليس لأنه «عليم بالقوانين، حصيف، أخلاقي الاتجاه على الرغم من أن هذه الصفات من سمات الحاكم الكامل»[٣] ويستطرد مارسيليو فيبين أنه يمكن توفر أفراد يمتلكون السمات والصفات الأخلاقية وغير الأخلاقية اللازمة للحكم ولكنهم مع ذلك لا يستطيعون الوصول إلى مقاعد الحكم وذلك لأن الشعب لم يوافق على اختيارهم.

---

(١) Ibid.
(٢) Ibid.
(٣) Ibid.

سلطة الحاكم اذن مستمدة من ارادة الشعب ومن اختياراته الحرة، وليست من عناية إلهية أو من سند طبيعي . ويرى مارسيليو أن الحاكم إذا أخلّ بالتزاماته وخرج عن القانون فإن للشعب حينئذ أن يتخذ ما يراه بصدده.

ذهب مارسيليو إلى أن سلطة الحاكم تستمد من الشعب عن طريق الإنتخاب، وأراد تطبيق هذه الفكرة على الكنيسة، فقرر أن الكنيسة ما هي إلا مجتمع من المعتقدين، ومن ثم فإن المصدر الوحيد للسلطة فيها يجب أن يكون نابعا من أصوات المعتقدين . وبالفعل فلقد أصر مارسيليو على أن يتم إجراء انتخاب بين المعتقدين ينتخبون فيه البابا ، كما قرر ضرورة إجراء انتخاب لإختيار الأساقفة والقساوسة قائلا «إن تعيين الأساقفة والقساوسة لا يرجع إلى القيصر كما لا يرجع إلى البابا وإنما هو أمر يخص جميع المعتقدين»[١] .

ويضيف مارسيليو إلى ذلك فكرته القائلة بأن الكنيسة ليست لها أية سلطة قاهرة على العلمانيين أو على الخارجين على الدين ، فإذا كان العلماني مخطئا فإن عقابه لا يتم إلا في عالم آخر غير عالمنا هذا ، ولا تستطيع الكنيسة بل ولا تملك سلطة معاقبته ، إن جهاز الدولة فقط هو الذي يستطيع معاقبة الآخرين على القانون عقاباً فورياً ، وقد أعدت الدولة بالفعل وسائل قهرية إلزامية متعددة للردع ولاجبار الخارجين على الإلتزام بالقانون .

كان مارسيليو يهدف إلى اعتبار الكنيسة جزءاً من الدولة ، تخضع لقوانينها ، وتعمل بقواعدها ، وتلتزم بمقاييسها في اختيار قساوستها وأساقفتها بل وفي اختيار الباب ذاته .

---

(١) Ibid.

سمى مارسيليو كتابه باسم « الدفاع عن السلام » لأنه رأى أن واجب الحكومة المتمدينة هو تحقيق السلام . ويضيف مارسيليو إلى الأسباب القديمة للثورات والإنقلابات والإضطرابات التي عرفها أرسطو أو غيره من قادة الفكر السياسي سبباً آخر لم يعرفه أرسطو وهو ، اعتقاد ورغبة بابا روما وقساوسته في السيطرة على الحكم المدني وفي امتلاك ثروات دنيوية هائلة[1] ولقد أدى إصرار الكنيسة على السيطرة على هذين المنبعين الرئيسين إلى قيام الحركات الإصلاحية أولا داخل الكنيسة ، ثم قيام حركة الإصلاح البروتستانتي ثانيا .

آمن مارسيليو بالإنجيل وحده ، ولكنه رفض أية إضافات أو اجتهادات جاء بها هذا البابا أو ذاك قائلا إن الانجيل إذا كان مثار تفسيرات مختلفة فإن هذه التفسيرات يجب أن تنبثق لا من البابا وحده أو من هيئة كنسية ولكن من جموع المعتقدين . ولقد أدى إصرار مارسيليو على العودة إلى الإنجيل واعتباره المصدر الوحيد للعقيدةِ وللقانون الإلهي إلى الإسهام في قيام حركة الإصلاح البروتستانتية .

لم يهتم مارسيليو بما اهتم به دانتي من قبل وهو ضرورة قيام الإمبراطورية العالمية ، فلقد ذهب مارسيليو إلى أنه توجد اختلافات شتى بين المجتمعات من حيث اللغة والدين والثقافة والعادات والتقاليد ، وأن هذه الإختلافات تحتم قيام حكومات ودول منفصلة ومتعددة ومن هنا فلقد أسهمت آراء مارسيليو في الدول القومية ، وبقيام الدول القومية يكون نجم العصور الوسطى قد أفل وانتهى . يقول ابنستاين « وحينما حل تصور الدول القومية المتمدينة كوحدات ذات سيادة محلّ تصور السلطة البابوية والسلطة الإمبراطورية ، كان على العصر الوسيط أن ينتهي »[2].

---

(١) Ibid.

(٢) Ebnstein : Great Political Thinkers, P-368.

(٣) مكيافيللي :-

عاصر مكيافيللي* الفساد الأخلاقي والإجتماعي والسياسي الذي تعرضت له ايطاليا ، وتمزق قلبه لحالة التفتت والإنقسام والتشتت التي سادت بلاده في ذلك الحين ، فراح يدعو إلى الوحدة الوطنية ، متخذاً من القوة السافرة ، والوسائل اللاأخلاقية . والذرائع اللادينية ، أدوات لتحقيق هذه الوحدة .

وهو يعتبر من أهم المفكرين السياسيين الذين استطاعوا ان يدركوا تمام الادراك خط سير التطور السياسي في جميع أنحاء أوروبا خلال النصف الأخير من القرن الخامس عشر والثلث الأول من القرن السادس عشر ، ولقد أدرك أن النظم التي كانت سائدة في أوروبا كانت عقيمة ، إما لضعف النظام نفسه ، وإما لعدم الإستئثار بالسلطة بواسطة الحكام لضعف شخصيتهم وإما لتدخل بعض الإتجاهات الأخلاقية والدينية في مسار سياسة الدول .

ولذلك فقد اعتقد مكيافيللي « بأن إيطاليا لن تتوحد إلا على يد حكومة موناركية ، أي حكومة فرد واحد ، يتميز بالقوة والجبروت والدهاء ، ولذا فلقد أيد النظام الموناركي على أي نظام آخر »[١] .

لقد رأى مكيافيللي أن الانسان واحد في كل زمان ومكان ، وأنه تأثر في الماضي . ويتأثر في الحاضر ، وسوف يظل يتأثر في المستقبل بنفس البواعث والدوافع وأنه تعود على حلّ نفس المشاكلات بنفس الوسائل ، وأنه بطبيعته أناني . ، حقود، خدّاع ، جبان لا تستثيره إلا منافعه ، ولا تحركه إلا مصالحه . ولذا كان على الحاكم أن يقمع تلك النواحي في نفوس الناس ، وأن يجعل من

(*) مكيافيللي : أديب ومفكر وسياسي ايطالي ولد في فلورنسا وعاش ما بين عامي ١٤٦٩ - ١٥٢٧ ، وضع الكثير من الاشعار والروايات والأغاني أهم مؤلف له كتاب «الأمير» .

(١) Maxey: Political Philosophies. P.132.

نفسه شخصاً مهاباً مثيراً لخوف رعاياه ، مستشيرا ذاته وحدها دون أن يلجأ إلى استشارة انسان[1] .

لقد شعر مكيافيللي بأن فساد السياسة ، وتدهور العمل السياسي إنما يرجعان بالدرجة الأولى إلى تدخل الأخلاق ومعاييرها المفروضة . وإلى الضغط المستمر الذي تمارسه الكنيسة ورجال الدين على مجريات الأمور السياسية ، لذا نجده يقصي الأخلاق والدين من دائرة السياسة ، ويرى أن النسق السياسي لابد وأن يقوم على الحقيقتين التاليتين :-

١ ـ الحقيقة الأولى استمدها من الفكر السياسي الإغريقي ، وهي تقرر أن الدولة أسمى صورة من صور التجمعات الانسانية وهي من ثم تعلو على أي فرد وعلى أي تجمع ، مادامت قادرة على تحقيق رفاهية أفرادها وحمايتهم .

٢ ـ والحقيقة الثانية تقرر أن الإهتمام الذاتي بشيء أو بآخر ، خصوصا المادي منها هو العامل الرئيسي في البواعث السياسية ، وبالتالي فإن مهنة السياسة فن يخضع لحساب دقيق للإهتمامات الإنسانية في أي صوب ، وهو يرتكز على الإستعمال الذكي لأمهر الوسائل العملية في مقابلة الصعاب التي قد تعوق الإهتمامات[2] .

ولقد أكد مكيافيللي بقوة ضرورة تطبيق هاتين الحقيقتين دون ما أدنى اهتمام بالمعايير الأخلاقية ، أو الأسس الدينية ، أو حتى المعارف الحقيقية .

يقول دانِنج « لقد فصل مكيافيللي علم السياسة عن علم الأخلاق . . فلم يؤمن بأن السياسة تتشكل من مذهب أخلاقي ، ولا تصب ذاتها في دائرة القيم

---

(١) Dunning: political theories Book I P. 304.

(٢) Maxey: political philosophies. PP. 129 - 130.

الأخلاقية ، بل رأى على العكس من ذلك أن الأخلاق تتشكل طبقاً للسياسة »[1] كذلك فصل بين السياسة كعلم وبين الدين ، وبذلك يبعد مكيافيللي عن دائرة السياسة كل نفوذ لاهوتي أو كنسي .

ليس ثمة وسط عند مكيافيللي . فالدولة إما أن تقوم على أسس أخلاقية ودينية وإما أن لا تقوم عليها ، فتتجه نحو الحكم على السلوك الإنساني بما فيه السلوك السياسي وفقا لمبادىء السلوك الإنساني البحت ، ولقد أكد مكيافيللي الطريق الثاني[2]. بل إن مكيافيللي يقرر أن الدولة التي تتبع قواعد الأخلاق لا تلبث أن تنهار ، الدولة عنده لا تعرف الأخلاق ، وما تفعله لا يتصل بالأخلاق أو اللاأخلاق فهذا لا يهم الدولة في قليل أو كثير[3] إننا في دائرة السياسة وشئون الحكم لا نعرف إلا مبدأ واحدا أو معيارا وحيدا نحكم به على الفعل . وهذا المبدأ وذلك المعيار هو النتائج التي يحققها الفعل ، فإذا كانت النتائج مفيدة ، كان الفعل صائباً ـ وإذا كانت غير مفيدة كان الفعل خاطئاً[4]. فليس ثمة ما يدعو للعجب إذن إذا سمعنا أن رجال الدين والأخلاق قد هاجموا مكيافيللي .

لقد كان مكيافيللي رجل دولة، وليس رجل أخلاق أو رجل دين، كانت بغيته توحيد ايطاليا الممزقة بالقوة والعنف، ورأى أن هذه الوحدة لا يمكن أن تقوم دون القضاء على الفساد الأخلاقي والديني الذي ذاع في ايطاليا في ذلك الحين فهاجم الأخلاق، وكل ضروب التقوى الخادعة، وقرر أن مسائل الدولة ومشاكلها لا يمكن أن تخضع لقيم جوفاء، أوتدور في محراب اللاهوت اللاواعي أو أن تصطبغ بألوان الطقوس الشاحبة.

---

(١) Dunning: political theories Book I. P. 208.

(٢) Maxey: political philosophies, P. 130.

(٣) Ibid. P. 131.

(٤) Ibid. P. 132.

ولعل أهم مؤلفات مكيافيللي السياسية على الأطلاق هو كتابة «الأمير» الذي وضعه عام ١٥١٥، وهو يعالج في هذا الكتاب الحكومات الموناركية، وأساليب الحكم، والوسائل التي تؤدي الى قوة الدولة، والسياسة العامة التي تستطيع أن تحقق بها مآربها، والأخطاء التي تؤدي الى انحلالها وتدهورها. وتكاد التدابير السياسية والعسكرية تكون أهم عناصر هذا الكتاب، يقول Maxey « ان كتاب الأمير كتاب عملي ينشر فن الحكم الناجح»[١] من وجهة نظر مكيافيللي ويقول دانبج «لقد أعطانا مكيافيللي في هذا الكتاب فلسفة عن فن الحكم ووسائله أكثر من اعطائه لنا نظرية عن الدولة»[٢] ويفصل هذه التدابير السياسية والعسكرية فصلا تاما عن الاعتبارات الدينية والأخلاقية كما بينا.

أما الأمير الذي يتحدث عنه مكيافيللي فهو تجسيد كامل للفكر الذكي الثاقب الذي يستغل فضائله ورذائله على حد سواء، وهو لا يزيد الا قليلاً عن الصورة المتخيلة للطاغية الايطالي في بدايات القرن السادس عشر. يقول مكيافيللي في كتابهِ الأمير «إنني أعتقد تماما أن كل إنسان سوف يوافقني على أنه من خير الأمير أن يستغل من الصفات ما يشاء في سبيل رفعته، غير ناظر الى قيمة اخلاقية أو دينية، فهناك من الفضائل ما قد تؤدي الى تدهوره وانهياره، كما أن هناك من اللافضائل ما قد تؤدي الى ازدهاره ورفعته[٣].

واذا كان من المستحسن أن يكون الأمير خيرا، الا أنه لا بد وأن يكون مستعدا لكي يؤكد سلطته أن يلقي الجانب الخير فيه في أي لحظة. وأن يستخدمه أو يلغيه طبقا للظروف[٤]. ان على الأمير أن يكون كريما وبخيلا بحسب الحالة،

Ibid: P.129.
(١) Dunning: Political theories. Book 1. P.293.
(٢) Machiavelli. The Prince (Everyman's Library 1908) P.113.
(٣) Dunning: Political theories- Book I P.298.
(٤) Machiavelli: The Prince P.135.

قاسياً وحليماً تبعاً للظروف ولكن إذا ما تساءلنا أخيرا للأمير أن يكون محبوباً أو مرهوب الجانب، فإن الاجابة قد تكون أن يكون كلاهما، ولكن لما كان من الصعب على الفرد الواحد أن يكون محبوبا ومرهوب الجانب معا فإنه يستحسن أن يكون مرهوب الجانب(١).

وليس من الضروري أن يكون الأمير حاصلاً على كل الصفات الحميدة، بل يكفيه فقط أن يتظاهر بأنه حاصل عليها.. إنه لمن المفيد أن يبدو الأمير شاكراً، ومؤمنا، ومتدينا، وصاحب نزعة انسانية، ولكن يجب أن يضع في ذهنه في نفس الوقت أن لديه المعرفة والقدرة على أن يتحول في الإتجاه المضاد في أي ظرف وأي وقت(٢).

ان الدولة الناجحة يجب أن يؤسسها رجل واحد هو ذلك الذي وصفناه آنفا. وحينما تصبح الدولة فاسدة فلن تستطيع أبدا اصلاح ذاتها، ولكن يجب أن يتولى قيادتها مشرّع واحد يستطيع أن يعيدها الى المبادىء الصحيحة، ومن الناحية العملية ليس ثمة حد لما يستطيع رجل الدولة أن يعمله، بشرط أن يفهم قواعد فنه ، ففي وسعه أن يحطم دولاً قديمة ويقيم دولاً جديدة، وأن يغير أشكال الحكم، وينقل ما يشاء ويعدل ما يشاء.

لقد كان مكيافيللي رجل دولة ومن ثم فلقد ذهب في كتابه الأمير إلى أنه بالرغم من أن الأمير يفكر على وجه خاص في محاولة خلق وحدة جديدة ونظام محدث في إيطاليا الممزقة إلا أنه قد يعمل ضد الدين والأخلاقيات وذلك لكي يشيد سيادة إجرائية مطلقة تكون هي الغاية القصوى للدولة أو حتى الوسيلة القصوى لغايتها في الوحدة والنظام(٣).

(١) Ibid : P.P.141- 143.
(٢) Barker: Principles of social and political theory. P. 15.
(٣) Dunning, A history of Political theories vo1 ii P. I.

والحق أن الفكر السياسي عند مكيافيللي كان يعتمد على التجربة التي أكتسبها نتيجة مجال واسع من المشاهدة السياسية، ومجال أوسع من الإطلاع على التاريخ السياسي، لكنه لم يكون من تجاربه، ولا من مجالات اطلاعه على الشئون السياسية والتاريخ السياسي أي مذهب أو نسق سياسي . لقد صب مكيافيللي كل اهتمامه على السياسة وفنونها وعلى فن الحرب، وأساليب الحكم العملية، ولهذا فقد طغى الطابع العملي عنده على العمق الفلسفي .

ولقد خلق مكيافيللي أكثر من أي مفكر سياسي آخر المعنى الذي إرتبط بالدولة في الإستعمال الحديث «ذلك المعنى الذي ذاع وأنتشر في غالبية البلاد، وبغالبية اللغات، وهو المعنى الذي صاغه في العبارة التي التصقت به وهي، أن الغاية تبرر الوسيلة وأن الضرورة لا تعرف القانون.

ثالثاً: الفكر الغربي وحركة الإصلاح الديني

تأثر الفكر الغربي، والفكر الفلسفي السياسي الذي شاهد القرن السادس عشر بحركة الإصلاح البروتستانتي ويرى داننج أن حركة الإصلاح الديني أخذت طابعا ثيولوجيا أول الأمر، ولكن سرعان ما أثرت في الفكر والفلسفة والسياسة على حد سواء. ولقد إهتمت هذه الحركة بعلاقة الانسان بالله، وبالطرق والوسائل التي تمكن الإنسان من الوصول إلى السعادة الأبدية في العالم الآخر[١].

رفض المصلحون الدينيون أن تكون الكنيسة هي وحدها وسيلة الوصول إلى السعادة الأبدية، خصوصا بعد ما تفشى من روح الفساد في أوصالها، وما تغلغل في كيانها من إنحدار وتدهور، وما ساد أركانها من بدع وخرافات وبالفعل فقد اتجه رجال الكنيسة نحو الإهتمام باقتناء الأراضي والممتلكات، فبدت عليهم مظاهر الثراء الفاحش، وعملوا ما وسعتهم الحيلة على إبتكار ضلالات توصلهم إلى غنى أكبر وثراء أضخم، وكان آخر ما توصلوا إليه من بدع وخرافات هو اعلانهم أنهم يمثلون الله على الأرض. وأنهم مصدر غفران الذنوب، فكانوا يوفدون هنا وهناك من يبيعون صكوك الغفران Indulgence وقد بدا للكثيرين من المخلصين أن تضحية السيد المسيح على الصليب أصبحت تستخدم وكأنها سلعة من السلع تباع وتشترى.

لم تكن البابوية وحدها ومركزها روما هي مصدر كل هذا الضلال، وإنما استشرت روح الفساد لكي تعم رجال الكنيسة في كل مكان، فعاشوا عيشة ملوك وأمراء واستبدوا بالرأي والمشورة، ومنعوا الناس من محاولة فهم وتفسير الأنجيل، فاستحوذوا على الدين كله بعد أن استحوذوا على الكثير من ممتلكات الدنيا.

---

(١) Dunning, A history of Political theories vol ii P. I.

كانت صكوك الغفران بمثابة البديل عن الكفارة التي يتوسل بها الإنسان التكفير عن ذنوبه في هذه الدنيا، فهي لم تكن بالتي ترفع أوزار الذنوب، وتزيل اثم الخطيئة ولكن هذا المعنى كان أبعد ما يكون عن الوضوح في أذهان أولئك الذين يشترونها اذ أنهم كانوا يظنون أنهم يشترون خلاصا من العقوبة في الآخرة، وقد كان هذا الاجراء قريبا من الكفر في نظر رجال حركة الاصلاح البروتستانتية، اذ أنهم كانوا يرون بأنه لا يمكن احلال المرء من ذنبه إلا بمشيئة الله التي تتجلى عليه بكيفية يشعر معها بإحساس التخلص من ذنوبه والتيقن من نجاته، ومن المؤكد أن احساساً كهذا لا يمكن أن ينجم عن شراء هذه القصاصة من الورق التي تسمى بصك الغفران.

ومن هنا قامت حركة الإصلاح الديني التي سميت بالحركة البروتستانتية، وكلمة البروتستانتية ذاتها تعني شيئين : إنها تعني الإحتجاج Protesting ضد فكرة معينة، وقد ظهر استخدام هذه الكلمة لأول مرة بهذا المعنى عام ١٥٢٩ حينما (احتج) جماعة من الزعماء الجرمان ضد المرسوم الإمبراطوري الذي كان يعارض التغييرات الدينية، والذي أمر بالتسامح إزاء القداس الكاثوليكي The Catholic Mass في كل أجزاء الإمبراطورية. والمعنى الثاني هو الاشهاد The Protestation على عقيدة أو أيمان، فمن واجب البروتستانتي أن يشُهد الناس على ايمانه.

ويعرف البروتستانتي الآن بأنه ذلك الشخص الذي يتبع أحد الكنائس التي تؤسس عقيدتها على مبادىء الاصلاح الديني. وتنبع أهم المعتقدات والإتجاهات البروتستانتية من الحركة الكبرى التي بدأت عندما قام مارتن لوثر بتعليق نظرياته الخمس والتسعين على باب كاتدرائية فيتنبرج عام ١٥١٧، ووضح منها أن الناس جميعا سواسية في الأمور المتعلقة باللاهوت «وأن كل إنسان على ظهر الأرض مسئول عن انقاذ روحه وله من كلمة الرب المسطرة في الكتاب

المقدس ما يساعده على ذلك ومن واجب المسيحي أن ينشد الحقيقة وسبل الخلاص في هذا الكتاب.

وجد لوثر أن الانسان يبرأ من الاثم (بالإيمان وحده) دون توسط من بابا أو غيره . ومن ثم أكد على ضرورة الصلة المباشرة بين الإنسان والرب حتى قيل أن كل بروتستانتي يحمل إنجيله في يده هو البابا بنفسه ولنفسه .

هل الغفران الإلهي أمر مباشر بين العبد والرب أو أنه يتطلب وساطة من الكنيسة ورجالها ؟ هذا هو السؤال الهام الذي بدأت منه حركة الإصلاح الديني وأجابت عليه بكل وضوح قائلة : إنه ليس من حق الكنيسة أن تمنح أو أن تمنع الغفران الإلهي للناس ، فكل إنسان هو معيار إيمانه ، وعليه وحده أن يتوجه نحو الخلاص ، ومن ثم فليس الإنجيل حكراً على الكنيسة ورجالها ، إنه ملك للجميع .

وحينما كتب لحركة الإصلاح الديني النجاح ، وانتشرت في أوربا كلها وفي غيرها من القارات*، أمعنَ الأباطرة والأمراء والملوك والحكام لا في عدم دفع الأتاوات المقررة للكنيسة ولكن في الاستيلاء على ممتلكات الكنيسة وسلبها اختصاصاتها الواحدة تلو الأخرى ، كما رفضت معظم الكنائس الأوربية دفع

(*) ازداد انتشار البروتستانتية في العالم زيادات كبيرة مع مرور الايام ويمكن الرجوع الى الإحصائية التقديرية التالية لعدد البروتستانتيين في العالم عام ١٩٧٣ لمعرفة مدى انتشارها .

افريقيا	١٨,٩٥٦,٣٩٨
امريكا	٨١,٦٥٥,٢٨٢
آسيا	٢٨,٣٧٠,٤١٨
أوروبا	١٢٦,٣٣١,٤٣٢
استراليا	٨,٤٢٨,٢٥٣
المجموع الكلي	٢٦٣,٧٤١,٧٨٣

الإتاوات المنوطة بها إلى الكنيسة الرومانية الكاثوليكية . وقد مهد هذا لإنفصال الكنائس عن الكنيسة الكاثوليكية الرومانية. وأصبح البابا لا تنفذ كلمته إلا في روما أو يكاد ، فضعفت السلطة الكنسية وتفتتت قواها ، وتقوضت أركانها ، وفي مقابل هذا بدت السلطة الدنيوية في الإزدهار والتقدم ، فتملّكت وسيطرت وتحكمت وأصبح الأمرُ كله في يد الحكام الدنيويين . وسوف نحاول هنا أن نعرض لمسار الحركة البروتستانتية مبتدئين بمارتن لوثر زعيم هذه الحركة وباعثها ثم عارضين لآراء ميلانشثون تلميذ لوثر وفيلسوف الحركة فآراء زرنجلى الممثل السياسي للحركة ، وأخيرا لكلفن الممثل القانوني لها .

(١) مارتن لوثر :-

ولد مارتن لوثر في العاشر من نوفمبر عام ١٤٨٣ م في بلدة إيسليبين Eisleben بإقليم سكسونيا Saxony لأب يعمل في مناجم الفحم ، وكان طفلا ذكيا يهوى الذهاب إلى المدرسة ، ويحرص عليها « على الرغم من أنه كان يضرب بالعصا خمس عشرة مرة في يوم واحد دون ما ذنب جناه » . وفي عام ١٥٠١ التحق بجامعة ارفورت Erfurt للدراسة ، وحصل منها على درجة الماجستير بعد أربع سنوات من العمل الشاق ، وبعد ذلك بدأ في دراسة القانون ، ولكنه فجأة وبعد مرور شهرين إنخرط في يوليو ١٥٠٥ م في سلك الرهبنة الأوغسطينية وأصبح راهبا في طائفة من طوائف الأوغسطينيين المنصلحين Reformed Augustinans ولعل تحوله المفاجىء هذا من دراسة القانون إلى الإنخراط في سلك الرهبنة كان راجعاً إلى الحادثة التي وقعت له أثناء سيره في شارع مترب بالقرية الألمانية شتوتر هايم إذ هبت فجأة عاصفة رعدية طرحته أرضاً ، وبينما كان يجاهد محاولا النهوض صرخ من فرط رعبه « سانتانا ساعديني وسأصبح راهبا » .

لم يكن مارتن شاعرا بأنه سوف يأتي اليوم الذي سيهاجم فيه الرهبنة وينبذها ويتحول من هذا الكاثوليكي الورع إلى مقاوم عنيد يحطم بنيان الكنيسة الكاثوليكية في أعماقها ، ورائد من رواد الحركة البروتستانتية التي قسمت أوربا إلى معسكرين لا سبيل إلى اللقاء بينهما .

رشح مارتن لوثر عام ١٥٠٧ لكي يصبح قسيسا . ويدأ يركز على دراسة اللاهوت ، وحصل عام ١٥١٢ على شهادة الدكتوراه من جامعة فيتنبرج Wittenberg وعين في نفس العام استاذا بها .

حاول لوثر أن يحيا حياة خيرة ، ولكنه كان يشعر رغم ذلك بأنه غارق في الخطايا ، وسبب له شعوره هذا تعاسة لا حد لها . وعندما كان مستغرقا ذات يوم في التفكير في رسالة القديس ، إلى الرومانيين شدت انتباهه وتفكيره أحد الفقرات التي تقول أن الأبرار يعيشون بالإيمان » وفسر مارتن هذه الفقرة على أنه إذا آمن الإنسان إيمانا كافيا بالرب قد ينّزل عليه رحمة ، ومن ثم فقد يذهب إلى الجنة .

أطلق لوثر على تفسيره هذا الاسم « الخلاص عن طريق الإيمان »، وكان يعني به أن الايمان وحده هو الفيصل ولكن لم يخطر على باله على الإطلاق أن عقيدته تلك قد تتعارض مع تعاليم الكنيسة الرومانية الكاثوليكية .

وبالفعل فلقد حلّت الأزمة الكبيرة عام ١٥١٧ م عندما هاجم لوثر عملية بيع صكوك الغفران التي كان يقوم بهافي إقليم سكسونيا في ذلك الوقت أحد الرهبان الدومنيك Dominican وأسمه تتزلTatzel في مقابل مبالغ كبيرة من المال يحصل عليها من الفقراء . رأى لوثر أن هذا العمل كريه ولا يرتبط بالدين ، وأنه إبتزاز لأموال الناس دون وجه حق . فقال في شهر أكتوبر عام ١٥١٧ م عشية عيد جميع القديسين All Saint's Day بتعليق أبحاثه الخمسة والتسعين المشهورة

على باب كنيسة الجامعة في مدينة فيتنبرج بغية مناقشتها وقد أدان لوثر في أبحاثه تلك عملية بيع صكوك الغفران وأحدثت إدانته تلك ضجة كبرى بلغ من ضخامتها أن اضطر البابا إلى التدخل ، وحينئذ أعلن لوثر على الملأ إنكاره للقوة الروحية للبابا وأعقب ذلك أيضا إنكاره للمجتمع الكنسى معلناً أن الكتاب المقدس هو المرجع الوحيد .

طالب البابا أن يعترف لوثر علانية بخطئه وأن يسحب ملاحظاته وانتقاداته فرفض لوثر ، فأعتبره البابا زنديقاً منشقاً وتم حرمانه كنيسيا . وفي عام ١٥٢١ م استدعى لوثر للمثول في مدينة فورمز Worms أمام عاهل الإمبراطورية الرومانية المقدسة The Holy Roman Emperor لكي يجيب على تهمة الزندقة Herecy ، ومرة أخرى رفض لوثر وهو يواجه البابا والإمبراطور الروماني معا أن يغير آراءه ، وكان رده أنه يعلم أنه على حق ، وأنه لا يمكن أن يخالفَ ضميره .

هرب لوثر من مدينة فورمز ، وبسط حاكم سكسونيا عليه حمايته ، وظل بقية حياته متباعداً عن الناس ، يضع مؤلفاته في اللاهوت « ويترجم » الكتاب المقدس ، ولكن الأفكار التي أطلقها في المانيا كانت من القوة بحيث استحال وقفها ، وسرعان ما انبرى العلماء والمعلمون لمهاجمة تعاليم الكنيسة وسلطة البابا ، وقد وجدوا تأييداً واسعاً من أولئك الأمراء الذين رأوها فرصة سانحة للتحلل من الإتاوات التي يؤدونها للبابا ولتسيير الأمور في كنائسهم وفق ما يحبون ، وحينما كان دعاة الإصلاح الديني مؤيدين بمساندة الأمير الحاكم ، كانت ثروة الكنيسة تذهب بهدوء إلى خزائن الدولة .

عَلَّمَ لوثر الانسان أنه ليس بحاجة إلى البابا أو القساوسة ، وأنه يستطيع أن يحصل على الغفران رأسا من الرب دون توسط أو وساطة ، وأن وظيفة الأكليروس ليست إلا التبشير بالمسيح ومملكة الرب والخلاص ، وأستبعد تعاليم

الرهبنة والحج وغيرها من العادات الكاثوليكية مثل قداس الموت وأن يكون رجل الأكليروس أعزب . وقد اعترفت ولايات كثيرة بأن الحق كان في جانب لوثر ، وأن الكنيسة كانت مخطئة . وما لبثت التعاليم الدينية أن عمت ألمانيا ، وعندما توفى مارتن لوثر عام ١٥٤٦ في مسقط رأسه كانت البروتستانتية قد سادت معظم بلدان أوروبا .

ويعزى الفضل إلى لوثر في مناداته بفكرتين هامتين في الحقل السياسي : الأولى تمييزه النهائي والمطلق بين الإهتمامات والسلطات الدنيوية عن الإهتمامات والسلطات الروحية ، والثانية أن من واجب المسيحي الخضوع السلبي للنظام السياسي والإجتماعي .

أوضح لوثر في رسالته إلى النبلاء المسيحيين الألمان To The Christian Nobility of German Nation إن الغرض الذي يهدف إليه هو إيقاظ الشعور القومي الألماني ضد الشعور القومي الإيطالي ، وأنه ينتظر عون الحكومة الألمانية لنجاح الحركة التي يدعو إليها ، كما بين في سبع وعشرين نقطة أن هذه الحركة يجب أن تتولاها القوة الدنيوية أو الحكومة المدنية ، وبالتالي فيجب إلغاء أي سلطة بابوية خارج نطاق الكنيسة الرومانية . كما ذهب لوثر إلى أن كل الأمور التي تتعلق بالأموال والطبقات أو بالجوانب المادية عموماً يجب أن تكون من شأن الحكومة الدنيوية وحدها . أما فيما يتعلق بالعقيدة فإن لوثر يرى أن كل المسيحيين سواء بسواء . وأن البابا والأساقفة والقساوسة ليسوا إلا مجرد موظفين يرتبون وينظمون الحياة المسيحية ، ولا يمتلكون أي إستثناء خاص يربطهم بالنظام السياسي . وبهذا قضى لوثر على ما ساد بين رجال الكنيسة في العصور الوسطى من إمكانية تمتعهم بالثروات وبالقوة والتأثير السياسي .

أعطى لوثر الحكومة المدنية طبيعة إلهية ، ورأى أن الحكومة المدنية التي تستمد سلطتها على النحو الذي قرره من الله ضرورية ، لأن الأغلبية العظمى من الإنسانية ليسوا مسيحيين . كما قرر أن رائد المسيحي هو الإنجيل ، وأن هذا الإنجيل كافٍ وحده دون الكنيسة ورجالها . أما غير المسيحيين فليزمهم رائد آخر هو الحاكم المدني الذي يسعى إلى تحقيق السلام والنظام . ويعود لوثر مرة أخرى فيقرر أن الانجيل يحث المسيحي على الخضوعِ للحكومة المدنية . وأن من واجب المسيحي أن يطيع الأميرَ ويدافع عنه حتى ولو كان الأمير مخطئاً . وعلى هذا النحو يكون على الجميع تنفيذ أوامر الأمير أكانوا مسيحيين أم غير مسيحيين ، فعلى الشعب بأسره واجب الطاعة ، ومن ثم فلقد عارض مارتن لوثر الثورة التي قام بها الفلاحون لخروجها عن واجب الطاعة الذي قرره .

(٢) ميلانشثون : -

كان فيليب ميلانشثون Melanchthon تلميذا مخلصا ومحبا لأستاذه مارتن لوثر، ومع ذلك فلقد أعطانا فكرا مخالفا لفكر استاذه، فبينها كان لوثر ألمانيا خشنا وعدوانيا رهيبا كان ميلانشثون قريبا من روح الإنسان ودودا ومعتدلا، وبينها هاجم لوثر في سياق هجومه على البابا والكنيسة الرومانية الكاثوليكية الفلسفات خصوصا فلسفة أرسطو الأخلاقية والسياسية فإننا نجد ميلانشثون يعلن اعجابه وثقته بأخلاق أرسطو وسياسياته بل ويحاول أن يستخلص من أرسطو ما يعينه على تأليف نسق يتلاءم مع عقيدة المصلحين المدنيين.

ولكن على الرغم من أن ميلانشثون كان معتدلاً ومدرسيا في منهجه وتفكيره على الرغم من أنه قد أخذ على عاتقه أن يضفي على حركة الإصلاح الديني ثوبا فلسفيا إلا أن كتاباته كانت غير متناسقة يشوبها الإضطراب والغموض شأنه في

ذلك شأن أستاذه مارتن لوثر. ومثال ذلك تذبذبه واضطرابه في معالجة مسألة السلطة الدنيوية وبدء سيطرتها على أمور القيادة والعقيدة، ومسألة ضرورة خضوع الرعايا لحكامهم فهو كان يتخذ رأيا فيه تفسير معين إذا كان النقاش يدور حول أفراد كاثوليك ورعايا بروتستانت يختلف عن تفسيره إذا كان النقاش يدور حول أفراد بروتستانت ورعايا كاثوليك، وبالطبع فإن تفسيره كان يغلب عليه ـ بطابع الحال ـ تأكيد الإتجاه البروتستانتي وتدعيمه ولِمَ لا وهو فيلسوف الحركة والمنادى بها بعد لوثر .

وإذا غضضنا النظر عن هذه الملاحظة الأخيرة فاننا نجد ملانشثون يحاول بناء نسق سياسي وأخلاقي عام وقد نجح في هذا إلى حد كبير.

اتخذ ميلانشثون الإنجيل والعودة إليه كنقطة بداية في إقامة نسقه، وهذا يتمشى مع روح لوثر، ولكن منهجه ومذهبه أبقياه ملتصقاً بالفلسفة المدرسية، كما أنه أستخدم بذكاء فكرة القانون الكنيسي Canon Law، كما أقام هذا النسق على تصور الحق الطبيعي Natural Right وما يرتبط به من قانون طبيعي Natural Law، ويرى ميلانشثون أن هذا القانون الأخير يتكون من الإدراك الذي يقذفه الله في العقل الإنساني والذي بفضله يعي الإنسان الوجود الإلهي، ويدرك واجب طاعته من ناحية، كما يعي نظام المجتمع المتحضر الذي تتألق فيه العظمة الإلهية من ناحية أخرى .

والقانون الطبيعي عند ميلانشثون هو صنو الوصايا العشر Decaloque التي جاء بها موسى، حيث تمثل الوصايا الأربع الأولى واجب الإنسان تجاه الله وتمثل الوصايا الست الأخيرة واجب الإنسان تجاه أخيه الانسان، ويرى ميلانشثون أن أي نظام اجتماعي يؤسس على الوصايا العشر يكون من ثم متوافقا مع القانون الطبيعي ولكن التبدي الإلهي ليس هو المنبع الوحيد الذي يشتق منه قانون

الطبيعة، فهناك الطبيعة الإنسانية التي تتوافق مع حياة الإنسان بإعتباره كائنا اجتماعيا. وبمعنى آخر إن فحصنا لمبادىء الطبيعة الإنسانية يكشف لنا عن قانون طبيعي وقانون إلهي في نفس الوقت.

إن وظيفة الفلسفة ـ يقول ميلانشثون ـ هي استنباط المبادىء الأساسية المسطّرة في كتاب الطبيعة، وتحديد التنظيمات الخاصة بالوجود الفيزيقي التي تتلاءم مع هذه المبادىء. ومع ذلك فإن ميلانشثون يحذرنا من الإعتماد على تأملات الفلاسفة وحسب، ويدعونا إلى العودة إلى الوصايا العشرة الإلهية جنبا الى جنب مع العقل السليم المتجه لفحص الطبيعة الإنسانية.

ويرى ميلانشثون أن مبادىء القانون الطبيعي تؤكد الملكية الخاصة والحرية. فحق الملكية يظهر بوضوح من الوصية القائلة (لا تسرق) ولكن ميلانشثون أضطر تحت وطأة الظروف، وتحت قوة وتأثير الأمراء البروتستانت أن يعلن أنّ من يسيء إستغلال ملكياته يمكن نزعها منه بواسطة السلطة السياسية. أما الحرية فقد عرفها ميلانشثون بقوله «إنها حالة يتمكن بواسطتها الإنسان أن يملك ما يملكه، ولا يضطر بها المواطن أن يفعل ما يضاد القانون والصواب»[١].

والحكومة المدنية عند ميلانشثون عبارة عن تنظيم يسوده قانون الطبيعة، ويعضده الإنجيل ببيان حق طاعة الوصية القائلة «لا تقتل» وأردفه بقول الله لسيدنا نوح «إن من يسفك دم الإنسان، بالإنسان يسفك دمه».

ويرى ميلانشثون أن وظيفة الحكومة المتمدينه هي ممارسة عقاب الخارجين عقوبات بدنية، وذلك حتى يتحقق السلام والأمن في الدولة وتسود الأخلاق، ويعمّ الدين الحقيقي بين الناس.

---

(١) Dunning, A History of Political theories, vol ii, P.18.

وعلى الرغم من أن الحاكم الدنيوي يكون محدودا بالحق الطبيعي، وبالوصايا الإلهية، وبالقوانين المدنية، فإنه يرى أن من واجب الحاكم القضاء على الهرطقة أو الزندقة Heresy ذلك لأنه لما كان واجب الحكومة الأول هو تأكيد عظمة الله، فإن وظيفتها الأولى يجب أن تكون حينئذ هي تأكيد الصور الصادقة للعبادة وتحطيم الصور الفاسدة منها. وحينما يتعذر على الحكومة المدنية الفصل والقضاء على حركات الهرطقة والزندقة، فإن للحكومة المدنية حينئذ أن تحيل مثل هذه الأمور إلى رجال الدين المتفقهين فيه. والذين يؤلفون مجالساً تنظر في أمور العقيدة. ويرى ميلانشثون أن هذه المجالس يجب أن تكون ارستقراطية الخاصية والتكوين وألا تكون موناركية أو ديموقراطية. وها هنا يعود ميلانشثون إلى الرأي الذي ساد في العصور الوسطى عن وجود سلطتين سلطة دنيوية تختص بالأمور الخارجية والمدنية، وسلطة دينية تختص بعالم الروح والعقيدة.

أما عن أشكال الحكومات فإن ميلانشثون لم يعطنا الكثير، ولكنه اكتفى بالقول بأن الله سوف يؤيد أي شكل منها يعمل على تحقيق وتأكيد قانون الطبيعة ومع هذا فقد رفض ميلانشثون فكرة البابا العالمي أو الأمبراطور العالمي، وذلك لأن الإنجيل والتاريخ أرياه أن النظام الطبيعي للأشياء يتفق مع ممتلكات كثيرة تحكم بواسطة حكام عديدين.

(٣) زونجلي

لعل أهمية أولريخ زونجلي Ulrich Zwingli ذلك المصلح الديني السويسري الجنسية ترجع إلى منهجه الذي تبدت منه العقيدة الجديدة البروتستانتية وإلى الممارسات والتطبيقات العملية التي قدمها أكثر من كونه صاحب نظرية سياسية أو واضع مذهب متكامل[١].

---

(١) Dunning, A History of Political Theories, vol ii P.23.

ومن الناحية اللاهوتية فإن الخلاف بين أتباع الزونجلية أو المصلحين وبين اللوثرية أو أصحاب الرجوع الى الانجيل Evangelical كان كافيا في عدم السماح باقامة وحدة كاملة بين الزونجليين واللوثريين تقف كصرح شامخ أمام الكنيسة الرومانية الكاثوليكية. ومع ذلك فإن أوجه الخلاف هذه لا يمكن أن تكوّن وحدها مذهبا سياسيا.

ويجب أن نقرر هنا تأثيرات تباين واختلافات التنظيمات السياسية بين الدول الموناركية في شمال ألمانيا والتي سادتها اللوثرية وبين المقاطعات السويسرية الأرستقراطية وجنوب ألمانيا والتي سادتها الزونجلية، فلعل اختلاف وتباين التنظيمات السياسية هنا عن هناك قد أدى الى اختلاف مماثل في وجهتي النظر اللوثرية والزونجيلية.

والحق أن عمل زونجلي في تحويل العقيدة والعبادة في زيورخ لم يكن لاهوتيا فقط وانما كان سياسيا أيضا.

وقد كانت لثقافته وبلاغته ونشاطه العميق في الناحية السياسية في المقاطعات السويسرية، كما أثرت مهاجماته للرومان، وبنيانه للعقيده الإصلاحية وممارستها في صلب وهيكل التنظيم الحكومي[1]. وهذه النقطة الاخيرة قادت زونجلي للحديث عن علاقة السلطة الدنيوية بالسلطة الدينية. وفي هذا الصدد ذهب زونجلي الى أن هناك تمايزاً بين النظم الدينية وبين النظم الدنيوية، وأن هناك اختلافاً بين هاتين السلطتين، ولكنه أضاف الى رأي لوثر أن الكنيسة في حد ذاتها تمثل مجتمعا غير مرئي من القديسين، وأما أمور العبادة وما يتبعها فإنها تكون من أحد وظائف الدولة المدنية. ولعل ما يعنيه زونجلي من هذا هو أن هناك

---

(١) Jackson, Zwingli, ch.x; cf. also: The Introduction by— J.M. Vincent. P.38

التحاماً بين الكنيسة وبين الدولة، فبينما الكنيسة تهتم بالأمور الروحية الباطنية فإن الدولة تهتم بأمور العبادة الظاهرية وتقوم بتنظيمها. إن كل مجتمع يحدد لنفسه شكل وطريقة حياته الروحية كما يحدد لذاته القواعد التي تضبط وجوده المادي.

ان توحيد العلاقة بين السلطتين الروحية والمادية لم يكن أمرا غير مقبول بالقياس للمجتمع السويسري، كما أن المساواة بين الاتجاهات الاجتماعية والاقتصادية وبين العقيدة الدينية كان أمرا مقررا بالقياس لهذا المجتمع.

ولكن زونجلي لم يضف جديدا على ما قاله لوثر بالقياس الى علاقة الرعايا بالحكام، كما لم يغير من معالجة لوثر لموضوع الزندقة Heresy، فلقد أشار زونجلي الى ان واجب الطاعة السلبي من جانب الرعايا للحكام المختلفين في العقيدة هو أمر مطلوب طالما أنه لا يتعارض مع تعاليم الانجيل. ولكن أهل زيورخ رفضوا أن يجدوا في الإنجيل ما وجده اللا تعميديون Antibaptists واضطهدوا هذه الطائفة وغيرها بالحديد والنار. وقد قضى زونجلي حياته في محاولة منع المقاطعات الكاثوليكية من فرض تفسيرها للانجيل على العقيدة الاصلاحية[1].

لم يكتب للمصلح السويسري الحياة حتى يرى آراءه وقد تفشت بين السويسريين كما لم تتقد الحركة الاصلاحية وتشتد جذوتها وتبلغ جبروتها الا تحت تأثير مصلح فرنسي يدعى جون كالفن عقل الحركة الاصلاحية ونبضها وقوتها النافذة.

(٤) كالفن :-

تميزت كتابات جون كالفن John Calvin بالنسقية والمذهبية، فلقد قدم كالفن لنا مذهبا نسقيا مترابطا نشعر فيه بفهم أعمق، ومنطق أوثق، وتأثير

(١) Jackson, Zwingli, P.302.

أشمل ، بحيث تمكن هذا المذهب من أن يقف على قدم وساق أمام مذهب الكنيسة الرومانية الكاثوليكية العتيق* وبينما كان لوثر لاهوتيا ، وميلانشثون فيلسوفا ، وزونجلى سياسي كان كالفن هو الذي أعطى حركة الإصلاح الديني أساسها القانوني .

وكان كالفن متمرساً بالقانون ، وكان فرنسيا ، وبهاتين الصفتين يمكن تفسير نواحي الإعجاب والتقدير الذي لاقاه منهجه وتفكيره ، وماتركته كتاباته من آثار لا تمحى في نفوس وعقول الكثيرين . وكتابه عن نظم الدين المسيحي Institutes of the Christian Religion يعتبر مرشدا حيا للروح التي تبحث عن الحياة وفقا لكلمة الرب بث فيه كالفن ما يريح النفس والقلب ، وتحقيق طمأنينة الإنسان وسعادته .

هاجم كالفن كما هاجم قادة حركة الإصلاح الديني أولئك المتحمسين لإستنباط نظريات ثورية اجتماعية من الإنجيل ، وأشاد تفسيرا يرتكز على مبادىء قضائية تحدد النظام والسلطة ، ولقد ذهب كالفن إلى أنه لا يوجد أي اضطراب وتمايز بين الأناجيل وبين كتابات اللاهوتيين القدماء .

خصص كالفن الكتاب الرابع من مؤلفه سابق الذكر للحديث عن النظرية السياسية فرفض رفضا قاطعا ما أعلنه زونجلى من إتحاد الدولة والكنيسة في نظام واحد ، وذلك لأن المهمة الروحية للكنيسة تتطلب نسقا من التنظيم الذي يتلاءم مع مهمتها وأن هذا التنظيم يجب أن يتمايز ويختلف عن التنظيم الذي يتلاءم مع المهام الدنيوية الأرضية .

(*) طبق كالفن مذهبه على مدينة جنيف بعد أن ترك فرنسا ، وانتشر مذهبه في أوروبا وأمريكا الشمالية ، وكثرت الدراسات حول نظرياته ، فلم يحظ مفكر اصلاحي بمثل ما حظى به كالفن من دراسة وتفسير وشرح وتأويل .

عاد كالفن إلى فكرة الفصل بين السلطة الروحية وبين السلطة الدنيوية ، ورأى أن السلطة الدنيوية ليست أقل أهمية من السلطة الروحية ، وأنها لازمة للإنسان لزوم الطعام والكساء ، كما ذهب إلى أن مهام الحكومة المدنية تتركز في رعاية البقاء الفيزيقي للإنسان ، وحفظ النظام ، وحماية الممتلكات ، وتحقيق الحريات وإشاعة الروح الإنسانية بين المواطنين .

أما عن أشكال الحكومات فان كالفن يرى أنه «لا فارق كبير بين الشكل الموناركي والشكل الأرستقراطي والشكل الديمقراطي مع أنه كان يميل إلى الشكل الأرستقراطي ». كما ذهب إلى أن كل نظام سياسي إنما يختلف عن النظام أو النظم الأخرى طبقا للظروف الإجتماعية والإقتصادية للمجتمعات وطبقا لإختلافات الزمان ولكن كل نظام من هذه النظم يكون سليما طالما أنه يحقق العدالة ، أي أن معيار تفضيل نظام عن آخر هو مدى تحقيق هذا أو ذاك لفضيلة العدالة .

أما عن واجب الحكام الدنيويين فإنه يتركز في رعاية وحماية الدين ، والتأكيد على أعمال التقوى والورع ، وتحقيق أمن وسلامة الدولة ، ويرى كالفن أن على المسيحيين تأييد وتعضيد الحكومة الدنيوية ، كما يرى أنه لا معنى مطلقا للقول بأن قانون موسى (الوصايا العشر) هو القانون الوحيد الصالح لأن يتبعه جميع الحكام كما ذهب إلى ذلك ميلانشثون ، ذلك لأن قانون موسى بطقوسه وبملامحه السياسية لا يتوافق إلا مع اليهود فقط ، ولا يمكن تطبيقه على الحياة المسيحية الحديثة .

كرر كالفن ما سبق أن قرره المصلحون الدينيون من أن على الرعايا واجب إطاعة حكامهم ولكنه حدد هذه الطاعة في حدود إطاعة الحاكم للأمر الإلهي ، بمعنى أن للرعايا حق عدم طاعة الحاكم الذي يخرج عن الأوامر الإلهية ، وهذه نقطة تحول خطيرة جاء بها كالفن في الحقل السياسي لحركة الإصلاح الديني .

رابعًا: نقد الفكر العلماني

(١) العلمانية اتجاه عام في الفكر والسياسة والحياة

لفظة «علمانية» ترجمة عربية لكلمة «Secularism و Secular» ، التي تعني ـ باللغة الانجليزية ـ وفي أصلها اللاتيني أيضا ـ اللاديني والدنيوي وعدم المبالاة بالدين . وقد يوحي استخدام لفظ « العلمانية » في العربية بأنها دعوة مشتقة من العلم ، وليس الأمر كذلك ، فقد أورد المعجم الوسيط في مادة « علم »[١] أن العلمانية مصدر صناعي نسبة إلى « العَلْمُ » بفتح العين وتسكين اللام بمعنى العالم ، وهي خلاف الديني والكهنوتي .

والعلمانية اتجاه عام في الفكر والسياسة والحياة ظهر في اوروبا مع بدايات عصر النهضة كرد فعل لتسلط رجال الكنيسة باسم الدين في جوانب الفكر والسياسة والحياة ، ولما قاموا به من اجراءات متعسفة بعيدة عن الدين . ويهدف هذا الإتجاه إلى التمييز بين الشئون الدينية والشئون الدنيوية والفصل بينهما فصلاً تاما وتقليص دور الكنيسة ورجال الدين في التدخل في شئون الفكر والسياسة والحياة إلى الحد الأقصى ، وقد تطور الإتجاه العلماني في رفضه للدين عند الماديين في القرن التاسع عشر إلى درجة إلغائه والتخلص منه نهائيا[٢] .

لقد كانت مخالفة الآراء التي تبنتها الكنيسة الكاثوليكية أمراً خطيراً يعرّض صاحبه لتهمة المروق عن الدين والزندقة ، وفي كثيرٍ من الأحيان للتعذيب

---

(١) انظر المعجم الوسيط ، مادة: عَلَمَ .

(٢) د. محمد عمارة ، **الاسلام والعروبة والعلمانية**، دار الوحدة بيروت ، ١٩٨١ ، ص ٥٨ .

والسجن والموت وما حدث لجوردانو برونو (١٥٤٨م - ١٦٠٠م) وجاليليو (١٥٦٤م - ١٦٤٢م) أمثلة على ذلك ، وهكذا فالعلمانية في مجال الفكر تعني عدم الإلتزام أو التقيد بالدين ، وعدم مراعاة الدين أو النصوص الدينية أو على الأقل سلب صفة القداسة عنها ، وقد ظهر في الغرب نتيجة لهذا التصور إصطلاح « المفكرين الأحرار » وهم الذين تحرروا من كل إلتزامات وقيود الدين في تفكيرهم .

وفي مجال الحكم والسياسة تعني العلمانية رفض « الدولة الدينية » التي تمثّل إرادة الله من خلال الكنيسة وتعاليمها ورجالها ، واستبدالها بالدولة العلمانية التي تصرف شؤونها بعيدا عن الدين والكنيسة .

وفي مجال الحياة بصورة عامة تعني العلمانية إقامة المجتمع العلماني الذي يدير أموره بعيدا عن رجال الدين ، ويحل مشكلاته المختلفة دون معونة الإله ودون توسط رجال الدين بين الإنسان وربه مستعيناً بالعلم والعقل والإجتهاد الشخصي ، يحكمه في ذلك قانون مدني من وضع البشر .

وهكذا فالعلمانية إتجاه عام يدخل فيه كل ما هو لا ديني وما هو مقابل للمقدس أو الخارق للطبيعة وكل ما يبعد الكنيسة ورجالها عن التدخل في شؤون الحكم والسياسة وتنظيم المجتمع[1]، وبإختصار هو إتجاه ينادي بفصل الدين عن الدولة وعن الدنيا[2].

---

(١) د. محمد عماره ، المصدر السابق ، ص ٥٧ .

(٢) أنور الجندي ، **سقوط العلمانية** ، دار الكتاب اللبناني - بيروت ، ١٩٧٣ ، ص ٧ ، ١٠ .

(٢) ظروف نشأة العلمانية في الغرب

لم تكن العلمانية في الغرب مجرد فكرة خطرت على ذهن مفكر في لحظة إلهام وإنما كانت وليدة ظروف معينة مر بها المجتمع الغربي في مرحلة العصور الوسطى ولا يمكن فهم هذا الإتجاه دون معرفة الظروف التي أفرزته وجعلت هذه الفكرة تنمو تدريجيا حتى أصبحت إتجاهاً رئيساً وعاما في الحضارة الغربية .

(١) أول هذه الظروف هو إزدواج السلطة أي وجود سلطتين عند الغرب سلطة مدنية يمثلها إمبراطور روما وسلطة دينية يمثلها البابا ، باعتباره أعلى شخصية دينية ، وقد أطلق الغرب على هذه الإزدواجية اسم « السيفان » «The TWO SWORDS» [١] .

كانت السلطة قبل انتشار المسيحية في أوربا للإمبراطور ، ثم أخذت المسيحية في الإنتشار في الإمبراطورية الرومانية ، برغم اعتبارها أحيانا مذهبا غير شرعي ، إلى أن اصبحت المسيحية في عهد حكم الإمبراطور قسطنطين الأكبر (حكم من ٣٢٤ - ٣٢٧ م) الديانة الرسمية للإمبراطورية الرومانية ، وأصبح الجو بذلك ممهدا لظهور إمبراطورية تنصهر فيها السلطة الدينية مع النظام السياسي للإمبراطورية القديمة[٢]، ولكن هذا التطور لم يحدث اذ حالت ظروف متعددة دون هذا الإمتزاج ، وظل المجتمع الأوروبي يعاني من ازدواج السلطة ومشكلة « السيفين » . فحين يصادف أن يكون البابا ضعيفا يزداد نفوذ وسلطة الإمبراطور ، فإذا ماتبدل الحال وجاء إمبراطور ضعيف إزدادت سلطة البابا

---

(١) W. ELLIOTT AND N.A. MCDONALD, **WESTERN POLITICAL HERITAGE**, 8th PRINTING, PRENTICE - HALL, INC, 1961, P. 88.

(٢) IBID., 289.

والكنيسة ، ولأن كلا منهما لم يعترف بسلطة مطلقة للآخر كان لابد من حدوث الاصطدامات بينهما[1]، وهو ما حدث بالفعل وانتهى لصالح فصل الدين عن الدولة .

(٢) لقد مارست الكنيسة حجرا متعسفا على كل جديد في مجالي الفكر والعلم[2]، فكل رأي يخالف ما تراه الكنيسة يعتبر مروقا عن الدين وزندقة ، يؤدي بصاحبه إلى المنفى أو السجن أو الموت أحيانا ، حتى لو كانت تلك الآراء علمية خالصة كما أشرنا آنفا .

لقد تبنت الكنيسة معظم آراء أرسطو في مجال الطبيعيات وعلم الكون ، فأصبح الخروج عليها ومحاولة تعديلها بدعة وخروجا على الدين .

إن أوضح مثال على هذا الذي قلناه هو ما جرى لعالم الفلك جاليليو جاليلي الذي هداه بحثه إلى القول بأن الشمس هي مركز الكون وهي ثابتة والأرض ليست مركزا للكون وهي تتحرك في حركة يومية ، وهذا الرأي الجديد مخالف للرأي الذي تتبناه الكنيسة ويرجع إلى أرسطو ، وهو أن الأرض في وسط الكون وهي ثابتة لا تتحرك والشمس في الفلك الرابع وتتحرك حركة دائرية حول المركز . لقد حكمت عليه محكمة التفتيش بأنه كافر ، وفرضت عليه عقوبات وهو في سن السبعين وأجبرته على التنازل عن آرائه العملية هذه[3].

---

(١) IBID., P. 298.

(٢) يذكر د. فردريك معتوق، تطور علم اجتماع المعرفة من خلال تسعة مؤلفات أساسية، بيروت، ١٩٨٢، ص ١٤٥، القصة التالية : «ان احد بائعي الزجاج كان قد اكتشف مبدأ النظارة من خلال بعض قطع الزجاج التي وقعت في الجمر، فتبدل شكلها، وذلك لقرنين قبل أن يكتشفه غاليليو عام ١٦١٠، غير أن كاهن الرعية الذي احيط علما بالمسألة أنذر ذاك «القزاز» بمغبة نشر خبر ما توصل اليه حيث أن فيه تغييرا لقوانين الطبيعة».

(٣) نسوق فيما يلي نص وثيقة محكمة التفتيش التي حوكم أمامها جاليليو لأنها تقدم صورة واضحة لتسلط الكنيسة على مجالات العلم والفكر مما أدى من جانب الى إعاقة التقدم العلمي ومن =

= جانب آخر ساعد على ظهور الاتجاه العلماني.

«بينما أنت يا «جاليليو» «ابن المرحوم فنسنزيو» جاليلي من فلورنسا البالغ من العمر سبعين سنة، قد ادانتك هذه المحكمة المقدسة سنة ١٦١٥ لاعتقادك بصحة نظرية خاطئة، قال بها الكثيرون، وهي ان الشمس في وسط الكون لا تتحرك وان الارض تتحرك، بل وفي حركة يومية، ولانك كذلك لقنت نفس هذه الآراء لتلاميذك وانك كذلك تبعث بنفس هذه الاراء لبعض الرياضيين الالمان، ولانك كذلك نشرت بعض الخطابات عن البقع الشمسية، تكلمت فيها عن نفس هذه النظرية على انها عقيدة صحيحة ولانك كذلك اجبت على الاعتراضات التي كانت تقتبس باستمرار من الكتب المقدسة بان فسرت تلك النصوص وفق المعنى الذي تريد وبما انه قد ظهر وقتئذ نسخة من مكتوب على صورة خطاب صادر منك صراحة الى شخص كان فيما مضى أحد تلاميذك، وفيه فضلا عن اتباعك نظرية «كوبرنيق» تسوق بعض القضايا التي تتعارض ومعنى الكتب المقدسة وحجيتها، فان هذه المحكمة المقدسة (رغبة منها في القضاء على الاضطراب والشر اللذين كانا وقتئذ قد بدآ واستفحلا، الامر الذي فيه اضرار بالعقيدة المقدسة، ونزولا على رغبة صاحب القداسة، واصحاب النيافة مطارنه هذه المحكمة السامية العالية) وقد وضعت نظرية ثبوت الشمس وحركة الارض بمعرفة الاخصائيين على النحو التالي :

١ ــ القول بأن الشمس مركز العالم وانها لا تتحرك من مكانها قول سخيف خاطىء من الوجهة الفلسفية، كافر من الوجهة الرسمية، لانه يتعارض صراحة مع تعاليم الكتب المقدسة.

٢ ــ القول بان الأرض ليست المركز الثابت الذي لا يتحرك بل انها تتحرك بل وفي حركة يومية هو ايضا قول سخيف، وخاطىء من الوجهة الفلسفية ويعتبر من الوجهة الدينية تجديف في العقيدة بالباطل.

٣ ــ ولكن بما أنك عوملت برحمة في ذلك الحين اذ رسم المجمع المقدس الذي عقد امام صاحب القداسة في اليوم الخامس والعشرين سنة ١٦١٦، ان نيافة المطران «بلرمين» سوف يأمرك ان تتخلى كلية عن تلك العقيدة الخاطئة، فإن أبيت فإن مأمور الضبط بالمحكمة يأمرك ان تتخلى عنها، والا تعلمها لسواك، والا تدافع عنها، فإن لم تمتثل سجنت. وبما انه تنفيذاً لهذا المرسوم في اليوم التالي قد قام المطران المذكور بالقصر في حضرة نيافة المطران بلرمين بتحذيرك في رفق، وأمرك مأمور الضبط بالمحكمة أمام المسجل والشهود، أن تتخلى كلية عن تلك العقيدة الخاطئة، وأن تكف في المستقبل عن الدفاع عنها أو تعليمها، على أية صورة شفوية كانت أو تحريرية وأطلق سراحك بعد وعدك بالطاعة، ورغبة في اقتلاع مثل هذه العقيدة الهدامة اقتلاعا تاما حتى لا تتاح لها بعد اليوم أي فرصة للتغلغل الضار بالعقيدة الكاثوليكية، فقد أصدر المجمع المقدس للرقابة، أمرا بمصادرة الكتب التي تشتمل على هذه العقيدة، معلنا كذبها ومعارضتها التامة للكتب المقدسة والالهية.

ولذلك فبعد النظر والبحث الوافي لقضيتك، بما فيها إعترافاتك وإعتذاراتك وكل ما ينبغي أن =

= يكون محل النظر والإعتبار خلصنا إلى الحكم النهائي المسطر أدناه :
باسم إلهنا المسيح في بالغ قدسيته، وأمه مريم، في بالغ مجدها، نعلن حكمنا النهائي هذا بعد أن إجتمعنا للتشاور والحكم بأصحاب النيافة أساتذة اللاهوت ودكاترة القانون من مساعدينا، نسجل في هذه الوثيقة النظر إلى الأمور، والمسائل المختلف عنها بين «كارلو سنسيريو» الدكتور في كلا القانونين، المدعي المالي للمحكمة المقدسة من جانب، وأنت يا جاليليو جاليلي المتهم الذي حوكم، وإعترف بما سلف من جهة أخرى، إننا نقرر ونحكم ونعلن بأنك جاليليو المذكور بسبب هذه الأمور التي فصلت في هذه الوثيقة، والتي إعترفت بها كما سلف قد جعلت نفسك موضع الشك الشديد من هذه المحكمة المقدسة بأنك كافر. وذلك بأنك صدقت وإعتنقت العقيدة (الخاطئة والمعارضة مع الكتب المقدسة) بأن الشمس مركز العالم، وأنها لا تتحرك من الشرق إلى الغرب، بل إن الأرض هي التي تدور وليست مركز العالم وكذلك بإعتبارك أن الفكرة يمكن أن تعتقد وتؤيد وترجح، بعد إذ أعلن وقرر أنها معارضة للكتب المقدسة، وبذلك إستحققت العقوبات المنصوص عليها في الكتب المقدسة، وغيرها من الدساتير العامة، والخاصة على توقيعها على المارقين الذين من هذا الطراز. ويسرنا ألا نوقع عليك هذه العقوبات بشرط أن تقوم في حضرتنا بقلب مخلص، وعقيدة صادقة، فلتتعظ وتلعن وتبغض الأخطاء والتجديفات المذكورة، وكل خطأ أو تجديف آخر يتعارض مع تعاليم كنيسة روما الرسولية الكاثوليكية في الصورة التي عرضت عليك .
ولكن خطأك وزيفك الهدامين لن يمرا كلية بغير عقاب ـ فحتى تكون أكثر حذرا في المستقبل، وحتى يرتدع الآخرون عن مثل هذا المروق، أمرنا بمصادرة كتاب محاورات «جاليليو جاليلي» بمرسوم عام، وحكمنا عليك بالسجن الرسمي لهذه المحكمة المقدسة طيلة المدة التي تروقنا. وأمرناك على سبيل التحية والكفارة أن تقرأ في خلال السنوات الثلاث القادمة صلوات الندم السبع، مرة كل أسبوع مع إحتفاظنا لأنفسنا بحق التخفيف وإستبدال العقوبة أو الكفارة المحكوم بهما. كلها أو بعضها».
وكان نصّ إقـرار (جاليليو) بالتخلي عن أفكاره الذي اضطر إليه تنفيذا لهذا الحكم :
أنا جاليليو جاليلي ، ابن المرحوم فنسنزيو جاليلي من فلورنسا ، وعمري سبعون سنة ، قد حوكمت حضوريا ، وأقسم راكعا أمامكم يا أصحاب النيافة المطارنة ، الحاكمون العاملون في الجمهورية المسيحية العالمية لإستئصال شرور الكفر ، وأمام ناظري الكتب المقدسة ألمسها بيدي ، أقسم بأني كنت دائما أؤمن ، وسأظل في المستقبل أؤمن بعون الله ، بكل ما تؤمن به كنيسة روما الكاثوليكية الرسولية ، أو تعلمه ، أو تحث عليه ، ولكن لما كانت المحكمة المقدسة قد أمرتني بأن أتخلى كلية عن الفكرة الزائفة القائلة بأن الشمس هي مركز الكون الثابت ونهتني أن أؤمن أو أحمي ، أو أعلم تلك العقيدة الخاطئة بأي وسيلة من الوسائل ولما كنت بعد أن بين لي سابقا أن الفكرة المذكورة تمقتها الكتب المقدسة قد قمت بتأليف وطبع كتاب يتناول نفس الفكرة الفاسدة ، وتحمست لإنتحال حجج لهذه الفكرة دون أن أقطع في الموضوع برأي ، ولذلك حكم علي بأني مشتبه أشد الإشتباه في أني من الكافرين . أي أني صدقت وآمنت بأن الشمس مركز الكون الثابت ، وأن الأرض ليست مركز الكون =

٣ ـ طبيعة الدين المسيحي نفسه الذي تقرر أحد نصوصه المقدسة التمييز بين الدين والدولة ، فقد ورد في الإنجيل على لسان السيد المسيح أعطوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله ،[١] فالتفرقة بين أمور تخص إلٰه وأمور أخرى تخص الدولة ممثلة في الإمبراطور ، أو بين ما هو ديني وما هو دنيوي ، أو بين الدين والدولة ، موجود في طبيعة المسيحية وفي نصوصها التي نبعت منها الخبرة المسيحية للمسيحيين[٢] .

= وأنها تتحرك ، فإني على إستعداد لأن أمحو من أذهانكم يا أصحبا النيافة الأمجاد ، ومن ذهن كل مسيحي كاثوليكي ، تلك الريبة الشديدة التي تحوم حولي بحق ، ولذلك فإني بقلب مخلص ، وإيمان صادق ألفظ وألعن وأمقت هذه الأخطاء والتجديفات ، وكل خطأ آخر أو عقيدة أخرى لا تتفق مع آراء الكنيسة المقدسة المذكورة ، وأقسم أني لن أعود في المستقبل فأقول أو أقرر أي شيء ، سواء بالمشافهة أو الكتابة يكون من شأنه أن يجعلني عرضة لمثل هذه الريبة إني إذا عرفت أي كافر ، أو أي شخص في إيمانه زيغ لعنته علنا أمام هذه المحكمة المقدسة ، أو أمام المحقق ، أو القاضي الكنسي للمكان الذي أكون فيه . وأقسم فوق ذلك وأعد بأني سأنفذ أدق التنفيذ كل الكفارات التي فرضت علي ، أو تفرض علي بأمر هذه المحكمة المقدسة . ولو حدث في المستقبل (لا قدر الله) أني حنثت بشيء من وعودي ، أو عهودي التي أقسمت عليها ، فإني أعرض نفسي لكل الآلام والعقوبات التي نصت عليها وقررتها القوانين المقدسة ، وغيرها من الدساتير العامة والخاصة ضد المراقين الذين ينطبق عليهم هذا الوصف .

لذلك أسأل العون من الله ، وكتبه المقدسة التي ألمسها بيدي . أنا المذكور أعلاه جاليليو جاليلي ، قد تخليت وأقسمت ووعدت ، وتعاهدت على ما هو مبين أعلاه يشهد بذلك أني وقعت بيدي وثيقة التبرؤ هذه التي قرأتها لفظا لفظاً» .

(روما ـ ديرمنيوفا ـ ٢٢ يونيو ١٦٢٣ ـ أنا جاليليو جاليلي أقر بخط يدي أني تبرأت على النحو الموضح أعلاه) .

(من كتاب : برتراند راسل ، النظرة العلمية ، ترجمة عثمان نوبة ، القاهرة ، الأنجلو ، الطبعة الثانية ١٩٤٩ ، ص ١٤ ـ ٢٢) .

(١) أنظر ELLIOT AND MCDONALD, PP.300-301

(٢) أنور الجندي ، المصدر السابق ، ص ١٨ .

لقد حاول الدينيون والعلمانيون معا أن يجدوا في الكتب المقدسة ما يؤيد دعوى كل منهما ، لكنهما « لم يجدوا الجواب هناك »[١] ومع ذلك فقد احتج العلمانيون بقول السيد المسيح المشار إليه آنفا لتأكيد دعواهم في فصل الدين عن الدولة ، بينما لم تسمح طبيعة النصوص الدينية بإيجاد نظرة دينية متكاملة للحياة ذلك أن « السيد المسيح لم يقدم في تعاليمه نظاما متكاملا للحياة »[٢] ، كما لاحظ المفكرون الغربيون أنفسهم ، وكان لابد لهم لكي ينظموا حياتهم ، من البحث عن مصادر أخرى غير المسيحية كالفلسفة اليونانية والقانون الروماني والعلم .

٤ ـ تحكم الكنيسة في مصائر الناس والعامة ليس فقط في هذه الدنيا ، بل وحتى مصيرهم في الآخرة . لقد تفشى الفساد في الكنيسة ورجالها وسادت فيها البدع والخرافات ، وعمل رجال الدين « على إبتكار ضلالات توصلهم إلى غنى أكبر وثراء أضخم ، وكان آخر ما توصلوا إليه من بدع وخرافات هو إعلانهم أنهم يمثلون الله على الأرض وأنهم مصدر غفران الذنوب ، فكانوا يوفدون هنا وهناك من يبيعون صكوك الغفران »[٣] .

مثل هذا النوع من السلوك هو الذي أدى إلى قيام حركة الاصلاح الديني في أوروبا ، هذه الحركة التي كان من نتائجها انفصال الكنائس الاقليمية عن الكنيسة الرومانية الكاثوليكية ، وهذا الأمر أدى بدوره إلى تقليص سلطة الكنيسة الرومانية الكاثوليكية من جهة وزيادة السلطة الدنيوية للملوك في البلدان الأوروبية المختلفة حتى أصبح الأمر والسلطة كلها في أيدي هؤلاء الملوك والحكام الدنيويين[٤] .

---

(١) ELLIOT AND MCDONALD, P.280.

(٢) Ibid, P.280.

(٣) د. علي عبد المعطي ، الفكر السياسي الغربي ، دار المعرفة الجامعية ١٩٧٥ ، ص ١٨٥ .

(٤) المصدر السابق ، ص ١٨٧ ـ ١٨٨ .

٥ ــ ظهور الأفكار التي تدعو إلى القومية مما أدى إلى إزدياد الشعور القومي ، وساند هذه الدعوة محاولات الغزو الخارجي ، وقد أشرنا آنفاً إلى أن حركة الإصلاح الديني قد ساعدت أيضا على ظهور الدول القومية « التي اختطت لنفسها قوانينها وأنظمتها . في التعليم والثقافة والإقتصاد وسائر الشؤون الإجتماعية . . »[١] ، فكان ظهور هذه الدول خطوة هامة في ترسيخ الإتجاه العلماني في المجتمعات الغربية .

(٣) العلمانية ظاهرة غربية خالصة

تعرضنا فيما تقدم لأهم الظروف والملابسات التي أدت إلى ظهور العلمانية وهي ظروف خاصة بالمجتمع الغربي الأوربي في مرحلة العصور الوسطى ، ولهذا فالعلمانية إتجاه طبيعي بالقياس للمجتمع الغربي وظروفه ، بل إنه لا يمكن فهمه دون معرفة هذه الظروف .

ويمكن إعتبار العلمانية وما ينطوي عليه هذا الإتجاه من أفكار مثالا ممتازا على العلاقة بين الفكر والواقع الذي يظهر فيه هذا الفكر ، وهي علاقة جدلية حيث يعكس الفكر الواقع من جهة ثم يعود الفكر ليؤثر في هذا الواقع ويغيره أو يعدله .

ويبين أحد الكتاب الغربيين[٢] بأن فكرة فصل الدين عن الدولة وعن السياسة لا توجد إلا في الغرب وحده ، وأن هذا ليس الأمر الطبيعي وإنما هو

---

(١) المصدر السابق، ص ١٣٩ .

(٢) اسمه: نيل ماكدونالد NELL A. MC DONALD، وهو أستاذ في العلوم السياسية في RUT-GERS UNIVERSITY. بأمريكا .

الحالة الشاذة ، يقول : « إحدى الخصائص الفريدة للمجتمع السياسي الغربي الحديث هو الإنفصال بين الكنيسة والدولة . يبدو هذا الإنفصال قياساً لسكان العالم الغربي طبيعيا جدا إلى درجة أننا نميل إلى الظن فيه (أي الإنفصال بين الكنيسة والدولة) على أنه العلاقة الطبيعية بين الدين والسياسة ، وبالتالي فإن التوحيد بين الإثنين هو الشاذ . والحقيقة هي أن الإنفصال كما نعرفه مقصور على العالم الغربي، وهنا فقط في الفترة الحديثة، وهكذا فالوضع في الغرب، هو في الواقع الفعلي إنحراف عن القاعدة، إن الممارسة العالمية الأكثر هي انصهار الدين والسياسة معاً» .[1]

إن ما قاله هذا الكاتب صحيح تماما فيما نرى، ذلك أن فكرة فصل الدين عن الدولة هي جوهر الإتجاه العلماني، هذا الإتجاه الذي فضلا عن كونه شذوذا عن القاعدة، هو إتجاه غربي خالص، خاص بالمجتمع الغربي وحده .

(٤) الأفكار العامة التي تنطوي عليها العلمانية

بعد أن وضح لنا أن العلمانية إتجاه غربي خالص يحسن بنا أن نبين الأفكار العامة التي ينطوي عليها مفهومها كما عرفته أوروبا والمجتمع الغربي :

١ ـ ينكر المجتمع العلماني والدولة العلمانية أن يكون لرجال الدين سلطة مقدسة كما ينكران الوساطة بين الإنسان وربه من خلال «الكهنة والكهنوت»[2]، وهو النظام الذي أضفى صفة القداسة على آراء هؤلاء الرجال وعلى المؤسسات التي أقاموها .

---

(١) Elliot and Mcdonald, P. 288.

(٢) محمد عمارة، ص ٥٩، ٦٢.

٢ ـ لا تهتم العلمانية «بما هو خارق للطبيعة»[١] من أفعال تلك الأمور التي كان يدعيها العديد من رجال الدين مما يتنافى مع العقل والواقع، بل وصل الأمر ببعض الإتجاهات العلمانية إلى «التحرر من العقائد الغيبية التي هي عندهم ضرب من الأوهام، ومن العواطف بكل ضروبها، وطنية كانت أو دينية، برغم أنها تضلل صاحبها» .[٢]

٣ ـ تدعو العلمانية الى التجديد والتطور في مجالات الفكر والسياسة والمجتمع، وتدعم ذلك بقوة، وذلك في مقابل محاربة التجديد والتطور الذي كانت تمارسه الكنيسة الكاثوليكية.

٤ ـ تدعو العلمانية إلى عدم الإهتمام بالقيم المرتبطة بالإتجاه التقليدي المحافظ (أي إتجاه الكنيسة والإتجاهات الدينية) التي تعيق التقدم والتطور والتجديد .[٣] بل إن العلمانيين في الغرب يعلنون بصراحة تامة بأن الدين حجر عثرة وعائق قوي أمام التقدم والتجديد (وسنرى فيما يلي أن هذا إن صدق بالقياس للدين المسيحي وللغرب فإنه غير صادق إطلاقا بالقياس للحضارة الإسلامية).

٥ ـ إهتمت العلمانية بالعلم[٤] وتشجيع البحث العلمي والإكتشافات ونادت بالإعتماد على العلم وقوانينه في حل المشكلات التي يواجهها الإنسان والمجتمعات في شتى المجالات، . وظهرت فكرة قهر الطبيعة والسيطرة عليها من خلال معرفة قوانينها والإستجابة لهذه القوانين .

---

(١) المصدر نفسه، ص ٦٠.

(٢) أنور الجندي، سقوط العلمانية، ص ٣٩.

(٣) المصدر السابق، ص : ٦٠.

(٤) أنظر: د. عدنان زرزور، محاضرات في الفكر والثقافة الإسلامية، المكتبة الحديثة العين. ص ٧٣، ٧٤. وكذلك أنور الجندي، سقوط العلمانية، ص ٣٩.

٦ ـ تدعو بعض الإتجاهات العلمانية إلى تغليب قيم المنفعة والمصلحة العامة على المصالح الخاصة للأفراد أو لفئات قليلة في المجتمع[١]، ووصل الأمر في الإتجاهات الإشتراكية إلى إلغاء الملكيات الفردية وإعتبار كل الثروات ملكا للمجتمع .

٧ ـ كما دعت إتجاهات علمانية أخرى إلى الإعلاء من قيمة الفرد وجعله «مقياس الأشياء جميعا» (كما كان يرى بروتا جوراس أحد زعماء السفسطائيين)، وذلك كرد فعل لتسلط الكنيسة الذي ألغى قيمة الفرد وقيمة آراءه وأحكامه. ونجد مصداقا لهذا الإتجاه الثناء الذي كاله مفكر بارز في الغرب، وهو فرنسيس بيكون (١٥٦١م ـ ١٦٢٦م)، للمفكر السياسي ميكيافيللي (١٤٦٩ ـ ١٥٢٧م) صاحب المبدأ المعروف في السياسة وهو الغاية تبرر الوسيلة، فقد كان ميكافيللي في نظر بيكون أحد الكتاب الذين أحيوا هذه النزعة التي تمثل في نظره تحررا من سلطة الكتاب المقدس وسلطة الكنيسة، وتجعل الإنسان يعيش في الواقع لا في الخيال .[٢]

(٥) تسرب الدعوة العلمانية إلى المجتمعات العربية والإسلامية[٣]

بدأ تسرب الأفكار العلمانية إلى العالم العربي الإسلامي مع الغزو الإستعماري ونجاحه في فرض وصايته وسلطانه على شعوب هذا العالم الذي كان يمر في مرحلة من الجمود والتخلف ثقافيا وإقتصاديا وسياسيا .

---

(١) د. محمد عمارة المرجع السابق، ص ٥٩ .

(٢) ELLIOTT AND MC DONALD, P.418.

(٣) يمكن الرجوع في هذا الموضوع إلى كتابات: أنور الجندي، وعماد الدين خليل ومحمد حسين، وكذلك مجموعة البحوث التي نشرتها جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض عام

كان هدف المستعمرين واضحا وهو إحكام السيطرة على البلاد المستعمرة وجعلها توابع تدور في فلك ثقافتهم وحضارتهم واتخذوا لذلك كل وسيلة ممكنة، ولاشك أن الإستعمار الغربي كان يعلم أنه لكي تكون التبعية في مجالات السياسة والإقتصاد أقوى وأدوم يجب أن تبنى على التبعية الفكرية والثقافية فالعقول إذا قبلت التبعية الفكرية سهل عليها بعد ذلك قبول التبعية السياسية والإقتصادية، بل لعل التبعية هذه تأتي نتيجة لازمة وضرورية للتبعية الفكرية والثقافية .

كانت أبرز الوسائل لتحقيق هذه التبعية الفكرية هي بث الأفكار العلمانية التي تشترك في مجملها في نبذها للدين والإبتعاد عن الأخذ بآرائه وحلوله في مواجهة المشكلات المختلفة، أنشأ المستعمرون في كل بلد دخلوه مراكز ثقافية متنوعة كالمدارس الأجنبية والمعاهد والجامعات أحيانا، وكانت تنشر الثقافة الغربية التي محورها «العلمانية» التي تقلل من شأن الدين في مجالات السياسة والتربية والإقتصاد وشؤون الحياة .

كما شجع الإستعمار النزعات القومية المحلية بعد أن قسّم العالم العربي الإسلامي إلى دويلات عديدة وخلق بينها النزاعات التي تهدف إلى تكريس التجزئة ثم وضعت الدساتير والقوانين لهذه الدول على غرار الدساتير والقوانين الغربية مؤكدة بصورة مباشرة وغير مباشرة الإتجاه إلى فصل الدين عن الدولة .

وظهرت الجامعات العربية التي تحاكي الجامعات الغربية شكلاً ومضموناً إلى درجة كبيرة ، فساعدت هذه الجامعات في بداية ظهورها بشكل غير مباشر في نشر وتسريب الأفكار العلمانية دون وعي تام بخطورة ذلك على الثقافة والشخصية

١٩٨١م (رقم ١٨). وقد أفاضت جميع هذه الكتابات وغيرها في موضوع انتقال الأفكار الغربية العلمانية إلى العالم الإسلامي وقد أفدنا من كل هذه الكتابات .

العربية الإسلامية ، ولقد كان من حسن الحظ أن تنبه العديد من المفكرين لهذا الخطر فأخذوا في توضيحه ومعالجته .

ونحن لا نريد أن نقول أن كل ما في الجامعات الغربية شر وإنما نريد أن نبين أن جامعاتنا ومدارسنا وجميع المؤسسات الثقافية يجب أن تنطلق من أسس غير الأسس التي تنطلق منها الجامعات الغربية، أي من أسس ومباديء تحافظ على شخصيتنا الحضارية الإسلامية التي لا توجد فيها الأفكار العلمانية والتي لا فصل فيها بين الدين والحياة في كل جوانبها .

والحق أن المسألة ليست سهلة أو يسيرة في جانبها العملي والواقعي، فالحضارة الغربية والثقافة الغربية تغزوان مجتمعاتنا صباح مساء بما تصدرانه على مستوى المنتجات الحضارية المادية وعلى مستوى العلم والفكر والفنون والسياسة. إلا أن الوعي بخصائص حضارة الغرب وثقافته وفكره يظل أحد الخطوات الهامة التي تساعد في الحد من آثار هذا الغزو السلبية من جهة وتجعلنا نقف أمامه ونتصدى له بثقة وفهم من جهة أخرى .(١)

(٦) العلمانية دعوة غريبة على حضارتنا وثقافتنا

أوضحنا فيما تقدم أن «العلمانية» ظهرت في البيئة الغربية نتيجة ظروف محلية خاصة بها، ولو إستعرضنا تاريخ حضارتنا الإسلامية وتاريخ فكرنا لما وجدنا لهذه الدعوة أثراً ولا حتى صورة قريبة منها، ففي حضارتنا وثقافتنا نجد :

١ ـ أن الإسلام في ذاته دين شامل لكل جوانب الحياة ومنهج متكامل لها هكذا

(١) لاشك أن الخطوة الهامة الأخرى هي أن نعرف خصائص فكرنا وثقافتنا وشخصيتنا وننميها ونطورها حتى نصل بها إلى مستوى العصر .

فهمه جميع المثقفين المسلمين بما في ذلك العلماء المتخصصين في العلوم الدينية والشرعية والعلوم العقلية الدنيوية، ذلك أن الإسلام لم يفرق بين ما لقيصر وما لله، وهو ما إنطوت عليه المسيحية - كما أشرنا آنفاً. واستطاع الإسلام أن يربط ربطا محكما ومتوازنا كل نشاط يقوم به الإنسان بالله سبحانه وتعالى، ولذلك لم تظهر عند المسلمين هذه الإزدواجية الحادة إلى درجة التناقض التي شهدها الغرب بين ما هو ديني وما هو دنيوي .

٢ ـ لم يعرف الإسلام نظام «الكهنوت» و«رجال الدين»[١] الذين يمارسون سلطات دينية لها وحدها الحق في تفسير الدين، ولها حق فرض رأيها على أتباع هذا الدين، وإعتبارها بمثابة وسيط بين الإنسان والله .[٢] حقا إن المسلمين لم يتركوا أمر تفسير الدين لفئة معينة بحكم وظيفتها، ولكنهم بلا شك وضعوا شروطا وضوابط يجب أن تتوفر في كل من يتصدى لمثل هذا العمل وهي في مجملها شروط علمية وأخلاقية تؤهل من تتحقق فيه للإجتهاد في أمر الدين وتفسيره لا وفق أهوائه ورأيه الشخصي وإنما وفق منهج في الإستنباط والفهم تحددت خطواته وأصبح معروفا لدى علماء المسلمين. هذا المنهج هو الذي تضمنه علم إسلامي خالص نشأ لهذا الهدف وهو علم أصول الفقه .

٣ ـ لم تعرف ممارسات المسلمين خلال تاريخهم الطويل الفصل الصارخ والعداء السافر بين سلطة دنيوية زمنية ممثله في الحاكم وبين سلطة دينية تمثلها مؤسسة خاصة، ولا نريد الزعم بطبيعة الحال أن الحكام المسلمين عبر تاريخ

---

(١) أنور الجندي : الشبهات والأخطاء الشائعة في الفكر الإسلامي، دار الإعتصام ١٩٨١، ص ٢٩٨.

(٢) محمدعمارة :المرجع السابق ص ٦٢.

الحضارة الإسلامية الطويل كانوا حكاما مثاليين كما كان الخلفاء الراشدون مثلا، لكننا هنا بصدد تأكيد عدم وجود السلطتين أو «السيفين» في تاريخ المسلمين الفعلي هذه الظاهرة التي وجدت في الغرب المسيحي فقط، كما أشرنا آنفا .

٤ ــ لقد قامت الحضارة الإسلامية على الإسلام،[١] وإزدهرت في شتى جوانبها بتطبيقها لمبادئه التي تقيم توازنا بين كل الثنائيات التي يزخر بها الواقع : المادي ـ الروحي، الدنيا ـ الآخرة، العقل، النقل. . إلخ. هذا التوازن أساسه العقل الذي به «عرف صدق الشرع، ولولا صدق دليل العقل لما عرفنا الفرق بين النبي والمتبني»[٢] فبالعقل يفهم الشرع ويفسر وبه تستنبط الأحكام الجديدة لمواجهة كل جديد من الحوادث مما ليس فيه حكم شرعي سابق، فالإسلام موجه لكل صاحب عقل وبصيرة ولب، كما وضحت آيات القرآن الكريم في مواضع متعددة .

٥ ــ كما أن الحضارة الإسلامية في مراحل إزدهارها في الجانبين الثقافي والعلمي، كانت أستجابة من المسلمين لما في القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة من دعوة إلى العلم والأخذ بأسبابه، والدعوة إلى النظر في الكون والتفكير فيه وإعتباره من حيث دلالته على الصانع القدير، وكل هذا ظهرت نتائجه فيما خلفته لنا عقول العلماء المسلمين في شتى مجالات المعرفة كما كان إزدهار الحضارة الإسلامية في الجانب المادي الحياتي إستجابة من المسلمين لمفهوم «الإستخلاف في الأرض» الذي وضحه القرآن الكريم في قوله تعالى : ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾[٣]. ولما وضحه كذلك من

---

(١) أنور الجندي :**الشبهات والأخطاء الشائعة في الفكر الإسلامي**، دار الإعتصام ١٩٨١، ص ٥٢.

(٢) أبو حامد الغزالي: **قانون التأويل**، مكتبة الجندي، القاهرة، ١٩٦٨، ص ٢٣٨ ـ ٢٣٩.

(٣) سورة البقرة، آية رقم ٣٠.

مهمات الخلافة وهو إستعمار الأرض وتعميرها، ذلك أن كل ما في الأرض مسخر للإنسان، بل والشمس والقمر والبحار والأنهار. . . إلخ .[1]

٦ ـ لا يوجد في تاريخ الفكر والثقافة الإسلامية مثل هذا الإتجاه، فلا الفقهاء قالوا بفصل الدين عن الدولة، ولا علماء الكلام ولا المتصوفة، ولا أحد من الفلاسفة، بل أن جميع هذه الفئات من المفكرين المسلمين قد أسسوا أفكارهم على مباديء الإسلام واستلهموا عقيدته وشريعته وسنة نبيه عليه الصلاة والسلام .

٧ ـ لا نجد عند المفكرين المسلمين المجددين في العصر الحديث من أمثال جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ومحمد إقبال وغيرهم، أفكارا تنادي بفصل الدين عن الدنيا وشؤون الحياة، بل هناك إجماع على أن نهضة المسلمين من جديد لن تكون بغير الرجوع إلى الإسلام في صفاء جوهره ونقاء مبادئه. وهذا هو المفكر الإسلامي محمد إقبال (١٨٧٧م - ١٩٣٨م) يقول في موضوع علاقة السياسة بالدين «إذا تخلت السياسة عن الدين صارت سما ناقعا، وإذا كانت في خدمته صارت ترياقا واقيا»[2] .

إن المفكرين المسلمين القدماء والمحدثين يستلهمون إمام المسلمين ونبيهم محمد ﷺ الذي قدم المثل الأعلى لسياسة الدنيا بأمر الوحي «فملأ هذه الفجوة الواسعة بين الدين والدنيا»[3] التي ظهرت وبرزت في الغرب بصورة حادة جعلت الحياة الإنسانية حياتين: دينية ودنيوية .

---

(١) د. عدنان زرزور، المرجع السابق، ص ٣٣.

(٢) من قصيدة له بعنوان «الدين والسياسة» نقلا عن: أبو الحسن الندوي، روائع إقبال، كراتشي، ط٤، ١٩٨٣، ص ٢١٢.

(٣) المصدر السابق، ص ٢٠٠.

(٧) لسنا بحاجة إلى العلمانية

من كل ما تقدم يتضح لنا أن العلمانية إتجاه غريب على حضارتنا وفكرنا، ومع ذلك فقد تسربت الأفكار العلمانية إلى فكرنا المعاصر ووجدت بعض الأصوات تنادي بالأخذ بهذا الإتجاه سبيلا إلى التقدم وإزالة ما ران على فكرنا ومجتمعاتنا من تخلف أسوة بما حدث في الغرب .

والحق أننا لسنا بحاجة أبدا إلى الأفكار العلمانية لأنها لن تؤدي بنا إلى التقدم المنشود وذلك للأسباب الآتية :

١ ــ إن أسباب الجمود والتخلف التي مرت بها المجتمعات الإسلامية في الفترة الأخيرة ليست هي نفس الأسباب التي أدت إلى الجمود والتخلف في العصور الوسطى الغربية ولا حتى مشابهه لها. ولو أخذنا بقانون السببية الذي يقول أنه كلما تكررت الأسباب أو العلل تتكرر النتائج، فإننا تبعا لإختلاف أسباب التخلف والجمود بين الشرق والغرب لن نحصل على نفس النتائج لو أخذنا بالإتجاه العلماني .

٢ ــ الدين الإسلامي هو نظام شامل ومتكامل للحياة بعكس الدين المسيحي وهو دين ينظم ويبين لأتباعه سبل التقدم والترقي بالحياة الإنسانية في صورة متوازنة ويحثّهم على العلم والتفكير المثمر البناء، ويذم الكسل والجمود، ويوجه أتباعه لكي يكونوا خير الأمم على وجه الأرض، «كنتم خير أمة أخرجت للناس، تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر»[1] وقد جرب المسلمون الإسلام، فحين طبقوا مبادئه ونفذوا تعاليمه كانوا أعز أمة على وجه الأرض، ولو عادوا لعادوا.

(١) سورة آل عمران، آية رقم ١١٠ .

٣ ـ الإتجاه العلماني إتجاه ناقص، يعتمد على جانب أحادي في الحياة الإنسانية، فهو يقوم على جهد العقل وحده، وينظر إلى الحياة الدنيوية وحدها، ويهمل المعرفة المتمثلة في الوحي الإلهي، ويهمل النظر إلى ما بعد هذه الحياة وحيث أن الوحي حق وأن الحياة الأخرى حق وكلاهما جزء من كياننا، فإن الأخذ بإتجاه فكري يهمل جزءاً هاما من كيان الإنسان خطأ بيِّن.

٤ ـ كل ما يمكن أن يكون إيجابيا من الأفكار العلمانية موجود في تعاليم الإسلام وبصورة أكمل، وفي سياق متوازن مع الأفكار الأخرى. فالدعوة إلى العلم والإهتمام بالتفكير العقلي والنظر المتأمل في جوانب الكون من أول ما دعا إليه الإسلام وتغليب المصلحة العامة على المنافع الشخصية في حالة تعارضهما مبدأ إسلامي وأصل من أصول التشريع. وإحترام الفرد وحرياته من تعاليم الإسلام الأساسية. . إلخ.

وهكذا لا توجد إيجابية في هذا الإتجاه إلا وهي موجودة في الإسلام، فما الحاجة إذن إلى إستيراد بضاعة موجودة؟

٥ ـ لا يوجد في الإسلام «سلطة كهنوتية» أو سلطة مقدسة لرجال اشتغلوا بالعلوم الدينية، فلا «رجال دين» في الإسلام «ولا كهنة ولا كهنوت» كما كان الحال في أوروبا الكاثوليكية، لقد أطلق على المشتغلين بالعلوم الدينية في الحضارة الإسلامية اسم «العلماء» وهذا الوصف يرفع عنهم أية صفة مقدسة، فالعالم يصيب ويخطيء وهو غير معصوم من الزلل والخطأ.

هذا السبب، أي وجود سلطة دينية مقدسة الذي كان أبرز الأسباب في ظهور العلمانية، غير موجود في البيئة الإسلامية، مما يجعل أمر التشابه بين ما حدث في الغرب وما يمكن أن يحدث في الشرق الإسلامي غير وارد على الإطلاق.

(٨) الدعوة إلى العلمانية دعوة إلى التغريب والتبعية

إذا كنا لسنا بحاجة إلى إستيراد الإتجاه العلماني في التفكير، هذا الإتجاه الذي يعزل الدين جانبا ويقصيه إلى زاوية بعيدة، بحيث لا يعود له أثر أو تأثير في الحياة، إذا وضح لنا عدم الحاجة إلى هذه الدعوة، فلماذا الدعوة إليها؟وكيف نصف من يدعو إلى الأخذ بها؟ وبِمَ نحكم على سلوكهم؟

لنحسن الظن في كل من دعا إلى الأخذ بفكرة علمانية، ولنحكم على الأعمال بنتائجها فماذا نحن واجدين في هذه الدعوة؟ سنجد أنها :

١ ــ دعوة إلى تقليد الغرب دون وعي وتبصر، تقليداً أعمى. وهذا الأمر يخالف روح الإسلام. إن التقليد إن جاز للعامي الذي لا يعرف ولم ينل حظاً من العلم فهو غير جائز أبدا لمن يتصدى للتفكير في أمر الأمة ومستقبلها.

٢ ــ وسنجد أن الدعوة إلى العلمانية دعوة إلى التغريب، أي الأخذ بأساليب الغرب في الفكر والحياة، وهو أخذ يقابله بالضرورة ترك أساليب الإسلام، مما يترتب عليه فقدان الملامح المميزة للشخصية الإسلامية، فنصبح من جهة غرباء في مجتمعاتنا، غرباء عن جذورنا وحضارتنا وتراثنا، تابعين للغرب تبعية فكرية يسهل بعدها أن نكون تابعين له إقتصاديا وسياسيا، ذلك أن سلوك الإنسان مبني على ما في فكره وذهنه من أفكار ومباديء، فإذا كان تابعا مقلدا في فكره كان كذلك تابعا مقلدا في سلوكه.

٣ ــ هكذا نرى أن الدعوة إلى العلمانية، ستؤدي إلى التبعية للغرب ولاشك أن الدعوة إلى التبعية أو الدعوة إلى دعوة تؤدي إلى تبعية هو خيانة للإمانة الفكرية والمسؤولية العلمية.

٤ ــ وسنجد أن الدعوة إلى العلمانية تبعدنا عن أن يكون لنا فكر أصيل نابع من بيئتنا وظروفناوحضارتنا وتراثنا، فالفكر المستورد لا يكون أصيلا .

إننا نؤكد ما قاله أحد الكتاب المعاصرين بحق من أن «العلمانية ليست سبيلنا إلى التقدم . . بل ولا حتى لمواجهة قوى التخلف . . وإنما السبيل هو الوعي والفقه لحقيقة موقف الإسلام الديني، الذي ينكر العلمانية، وأيضا ينكر نقيضها [أي سلطة الكنيسة] كما شهدهما الواقع الأوروبي » .[1]

---

(١) د. محمد عمارة، المصدر المتقدم، ص ٦٤.



الفصل الخامس

الفكر الغربي في العصور الحديثة
خصائصه واتجاهاته



أولاً : خصائص الفكر الغربي الحديث

مقدمـــة :

ربما يتساءل الإنسان عن عوامل نشوءالنزعة العقلانية لدى الإنسان الغربي الحديث الذي تمخض عن عصر النهضة وبالذات عن مدى تأثير الفكر اليوناني في تكوين وتنمية تلك النزعة ، ومما لا شك فيه أن الموضوع متداخل ومتشابك إلى الحد الذي لا يمكن المرء من الرؤية الواضحة . وربما تكون الإجابة بسيطة وساذجة إذا ادعينا أن إعادة اكتشاف الفلسفة اليونانية وخاصة آراء كل من سقراط وأفلاطون وأرسطو والفلسفات الرواقية والأبيقورية هو العامل الحاسم في نشوء وتكوين العقلية الغربية الحديثة لأنه يستوجب علينا حينئذ أن نفسر لماذا وجد هذا الافتنان المفاجيء بالفكر اليوناني وبالأشياء اليونانية ـ ويحسن بنا أن نقول أن العامل اليوناني كان أحد عوامل كثيرة ومتشعبة وهي في مجموعها هي التي أدت إلى تكوين هذه العقلية التي نحن بصددها الآن .

ولقد كان الإعجاب بالفكر اليوناني والانعطاف الكبير نحو المخطوطات اليونانية هو أحد مظاهر النزعة العقلانية التي كانت تبحث عن تفسير إنساني عادي للكون وللإنسان يكون بديلا للتفاسير الدينية التي أصبحت موضعاً للشك والريب ولقد استهوت فؤاد إنسان ما بعد النهضة في أوروبا الفلسفةالرواقية خاصة لأن الرواقيين كان يعتقدون في وجود قانون طبيعي حاكم ومسيطر على الكون والإنسان على السواء بحيث لا ينفك من هذه السيطرة أحد ولا شيء من الأشياء ، ولقد ذهب هوجو جرونس الهولندي (١٦٢٥ م) إلى تأكيد هذا القانون الكوني الشامل المهيمن وإلى تأكيد علوه على الفكر المسيحي وعلى استقلاله التام عن ذلك الفكر حتى بلغ إعجابه به إلى الحد الذي جعله يقول ـ وهو المسيحي المتدين ـ أن هذا

القانون الطبيعي من الشمول والهيمنة بحيث لا يستطيع الله نفسه أن يغيره ولا أن يخترقه [1] .

وإلى جانب هذا المشرع والفقيه الهولندي البارز (هوجو جرونس) . فلقد انحاز إلى صفوف الرواقيين من رموز النهضة البارزة كل من مونتين (Montaiagne) وكاستجليون صاحب الكورتية (الحاشية) ولقد عبر شكسبير عن إعجابه بالأفكار الرواقية في شخصية هورشيو الصديق الحميم لهاملت والشاعر الرقيق المطبوع . وبالرغم من أننا لا نستطيع أن نعد فرانسيس بيكون رواقيا في مجمل أفكاره ولكنه كثيرا ما كان يعبر عن أفكار رواقية كانت شائعة في ذلك الحين . فمثلا نجد أن مونتين كان يعبر عن فلسفة رواقية عندما اعتبر الموت « جزاً من النظام الكوني وحقيقة من حقائق الوجود الطبيعي » [2] . وكذلك ذهب بيكون إلى نفس الاعتقاد عندما قال : « أن الموت صديق لنا والذي لا يكون مستعدا لاستضافته والترحيب به في مسكنه ليس في سلام مع نفسه » [3] .

(١) العلم الجديد وتكوين العقلية الغربية

لعلنا لا نبالغ إذا قلنا أن الآراء العلمية التي صدع بها كل من جاليلو وكوبرنيكس وفرانسيس بيكون ونيوتن هي العامل الأكثر تأثيرا في بلورة العقلية الغربية الحديثة فلقد أحدثت تلك الآراء رجع عنيف من قبل الكنيسة الكاثوليكية كما هو معروف وسببت صدمة هائلة للمتدينين المسيحيين الذين رأوها مناقضة تماما لكل الآراء المقدسة الإنجيلية التي آمنوا بها ووقروها قرونا طويلة ومن جانب آخر فقد جرأت تلك العلوم الطبيعية المحدثة المفكرين المناوئين للكنيسة كما أسقطت هيبة

---

(١) . . دائرة المعارف البريطانية ـ المجلد الثالث ص ٨٨٧ ـ ٨٩٤ مقال التنوير (Enlightment) .

(٢) Anges Heller: **Renaissance**, p. 113.

(٣) . . المصدر السابق ص ١١٣ .

المؤسسة الدينية في أعينهم وصورت رجال الدين في صورة الأعداء الرئيسيين للحقيقة وللعلم ولحرية الناس في أن يؤمنوا بما يشاؤون من آراء ومعتقدات ، وأصيب المجتمع الأوربي بأسره بهزة عنيفة اهتزت لها كل أركانه التقليدية . ولم تكن التحولات التي أحدثتها الاكتشافات مجرد أحداث عظيمة أو متفرقة لا يربط بينها رابط أو صلة ولكنها كانت في الواقع واحدة من أعظم الثورات في تاريخ الإنسانية كلها .

ولقد كانت الأفكار العلمية الجديدة من القوة والنصاعة بحيث شكلت خطرا ليس على الأفكار الدينية المسيحية البالية فحسب ولكنها كانت أيضا خطرا على الأفكار الفلسفية اليونانية التي كانت تطفح بقدر غير قليل من المغالطات والتناقضات ، كما كانت تفتقر إلى البنيات الواقعية المحسوسة . والفلسفة اليونانية التقليدية كانت فلسفة تأملية وتعتمد على النظر العقلي غير المؤيد لا بالواقع المحسوس ولا بوحي من السماء يقيني الدلالة والبرهان .

أما العلم الجديد فقد كان علما استقرائيا يؤيد نتائجه ونظرياته بالتجارب الحسية وبالبراهين التجريبية وبالتجربة العملية العلمية ولقد كان هذا العلم الجديد يتمتع بدرجة عالية جدا من الثقة بالنفس والمقدرة على إقامة البرهنة الواقعية والتجريبية على أبحاثه واكتشافاته والنتائج العملية التي توصل إليها ـ إلى الدرجة التي مكنته من تحدي قوة الكنيسة ومعارضة أفكار ونظريات الكتاب المقدس (الإنجيل) .

ويرجع الفضل وبصورة رئيسية إلى جاليليو في بدء هذه الثورة العلمية فقد التقط القفاز حيث ظل ساقطا على الأرض منذ الضجة الهائلة التي أحدثتها أفكار كوبر نيكس حول مركزيةالكون وأن الشمس وليست الأرض هي المحور الذي تدور حوله المجموعة الشمسية .

لقد تمكن جاليليو أولا من إيجاد وصياغة قانون رياضي دقيق وصحيح عن الأجسام الساقطة ثم سمع باكتشاف المجهر المقرب (التلسكوب) فاستخدمه في إقامة برهنة رياضية حسابية رائعة على نظرية كوبر نيكس من أن الشمس هي مركز الكون وأن الأرض هي التي تدور حول الشمس وليس العكس ، ولقد كان جاليليو من السذاجة بمكان عندما قام لتوه بنشر نتائج تلك الأبحاث غير منتبه إلى الضجة الهائلة التي سوف يحدثها هذا النشر خصوصا في أوساط الكنيسة الكاثوليكية خاصة وفي الأوساط الدينية عامة . فقام بالفعل بنشرها في عام ١٦٣٢ وأهدى كتابه الذي ضمنه نتائج أبحاثه الهائلة تلك إلى البابا نفسه ولكن هذه المجاملة لم تجده فتيلاً فلم يلبث غير زمن وجيز من ظهور كتابه ذلك حتى جاءه استدعاء عاجل من قبل البابا يأمره بالمثول أمام محكمة التفتيش الديني التي كانت الكنيسة الكاثوليكية تستخدمها لكبت وقهر كل رأي حر يخالف تعاليم وأوامر البابا أو رجالات الكنيسة . وكانت تلك المحاكم تعد أحكامها مسبقا وقبل مثول المتهمين وفعلا فوجيء جاليليو بحكم جاهز ومسبق لدى مثوله أمام محكمة التفتيش (Inguisition Court) تلك . ولم تكن محاكمة جاليليو ممكنة أصلا فلقد كانت آراءه قد ذهبت بعيدا جدا من محور الآراء التقليدية التي جاءت في الإنجيل وناقضتها تماما ولم يكن التقليديون يملكون زمام المبادرة ولا كانت لديهم المقدرة أصلا لفهم الآراء الجديدة وما كانت قد صيغت فيه من قوانين رياضية صعبة ومعقدة ومؤيدة بالبراهين والأدلة الرياضية والاستقرائية التجريبية ولكن على كل حال ، فلقد أفادت محاكمة جاليليو في نشر أفكاره على أوسع نطاق ممكن وجعلت منه الناطق الرسمي لقطاعات كبيرة من المثقفين في أرجاء أوربا وأصبح اسمه من المشاهير في يوم وليلة ، كما عانت سمعة الكنيسة ضربة قاضية إذ ظهر عجزها الكامل من مقارعة الحجة بالحجة والبرهان بالبرهان وأصبح واضحا جليا أنها وقعت فريسة للخوف والهلع وأنها وقد أعوزتها الحجة وافتقرت إلى البرهان ، لجأت إلى العنف والأرهاب لتغطية عجزها وفشلها وضعف موقفها ،

ويبقى اسم فرانسيس بيكون ـ بعد ذلك ـ ألمع اسم من بين العلماء الطبيعيين الذين قادوا ثورة العلم الجديد ويظل بيكون ـ وعن جدارة ـ النبي الأعظم من بين أنبياء العلم الجديد ورسله .

لقد كان (بيكون) قليل الثقة والإيمان بمقدرة الرياضيات على تفسير العالم ـ بخلاف جاليليو الذي كان يؤمن بإمكانية وصف العالم الطبيعي وصفا دقيقا بواسطة قوانين الرياضيات ولعلنا نلمح أثرا رواقيا في آراء جاليليو هذه خاصة والرواقيون كانوا يؤمنون بأن القانون الشامل والمهيمن على هذا الوجود هو قانون عقلاني وأن تكوين الوجود ـ لذلك ـ تكوين عقلاني صارم لا يعرف الفوضى أو المصادفة أو العشوائية وإنما ينطلق من ضرورة عقلية محضة ـ ومن هنا جاءت تعاليمهم في ضرورة أن يلتزم التصرف والسلوك لدى الإنسان أوامر القوانين الطبيعية لأنه حينما يفعل ذلك يصبح سلوكه وأفعاله سلوكا وأفعالا عقلية إذ أن العقل كامن في ضمير الوجود في كل حال من أحواله وفي كل شأن من شؤونه ، ولهذا السبب يرفع الرواقيون شعار التصرف وفقا للطبيعة باعتباره شعارا يدعو إلى التسليم بضرورات العقل الكلي الكامن في كل مجال من مجالات الكون والوجود .

أما (بيكون) فقد كان يرى أن فكرة الاستقراء الواقعي (الاندكشن Induclion) هي المفتاح إلى الطفرة العلمية المنشودة . ومن هذا المنطق تمكن (بيكون) من الاستفادة من أعمال ومؤلفات الفلاسفة الإسلاميين ، خاصة ابن رشد [١] وابن ماجة والكندي وأبو حيان التوحيدي وغيرهم في بلورة ما يسمى بالطريقة العملية أو المنهجية العلمية Scientific Method وهي الطريقة التي تعتمد على الملاحظة والتجربة والوصول إلى افتراض لتفسير الحادثة أو الواقعة ثم السعي بعد ذلك إلى إقامة البراهين العملية والتجريبية لإثبات صحتها وتأكيد قانونيتها .

---

(١) . . برتراند رسل : تاريخ الفلسفة الغربية ـ الجزء الثاني ـ ترجمة د . زكي نجيب محمود وأحمد أمين (لجنة الترجمة والنشر الجامعية) القاهرة . ص ١٩٥ ، ص ٢٥٤ .

ولقد كان رينيه ديكارت (١٦٥٠) نقيضا (لبيكون) في هذا الصدد إذ أنه أراد أن يستنبط كل شيء من العقل ـ عدا الأفكار البسيطة التي تتميز بالوضوح والتمايز (Clear and distinct) وبهذا كان ديكارت يدعو إلى منهجية الاستدلال البرهاني اليقيني (Deduction) ، ولكن بالرغم من هذا الاختلاف الكبير فلقد ظل ديكارت ، وبيكون متحدين في معارضة الأفكار التقليدية والعلم القديم الذي كانت تتبناه الكنيسة وتقوم عليه . كذلك كان الرجلان على اتفاق في تسخير العلم الحديث لتقدم الإنسانية وخيرها . كماكانا يريان الفصل التام بين الدين والعلم وضرورة أن يؤيد العلم الجديد بالتجارب العملية ما أمكن ذلك .

أمااسحاق نيوتن ، فقد تمكن من صياغة قوانين الحركة والجاذبية ، مستخدما المباديء والقواعد الرياضية البحتة ،ووضع طبقا لذلك قوانين الميكانيكا الرياضية الحديثة ونشر كل ذلك في كتابه عن « الفلسفة الطبيعية لمباديء الرياضيات » وفي هذا الكتاب ، أورد نيوتن قانونه الجديد المكتشف عن الجاذبية الأرضية ، كما وضع أسس التفاضل والتكامل الرياضي وظل في صراع مع ليبنز ، الفيلسوف الألماني الذي ادعى أنه هو الذي وضع علم التفاضل والتكامل الرياضي . ولكن نيوتن هو الذي اعترف له بالسبق العلمي في هذه الموضوعات وذاع صيته وطبقت شهرته الآفاق وعمت كل أوربا وكان الإعجاب به كبيرا والإشادة به عظيمة ورائعة ، حتى قال عنه فولتير أنه أعظم رجل عاش في هذا العالم منذ الأزل .

(٢) تقلص سلطة الكنيسة

اجتمعت عوامل كثيرة وتضافرت للإطاحة بالنفوذ الهائل الذي كانت الكنيسة الكاثوليكية تتمتع به في أوروبا قبل النهضة .

أولا : اكتشاف الفلسفة والعلوم والآداب والثقافة اليونانية القديمة .

ثانيا : النزعة العقلانية الجامحة والمائلة نحو النقد والتحليل والتشاؤم وعدم التصديق بالأساطير التي كانت السمة المميزة للعلوم الكنسية . وحتى الإنجيل نفسه لم يسلم من هذه الأساطير الأمر الذي دعا اللورد هربيرت (Lord Herbert) ، إلى تأسيس الديانة الطبيعية والعالمية والتي تستند على القانون الطبيعي الذي قال به الرواقيون . غير أن هربيرت أعطاه تفسيرا ونغمة علوية سماوية إذ أنه نسب هذا القانون الطبيعي الكلي إلى الله وزعم أن وجود الله أمر يعترف به كل ذي عقل سليم سوي وأن التدين ـ لذلك أمر طبيعي وذا صفة شاملة وعمومية ولا يختص الإيمان بالله بدين دون آخر ولكنه أمر شامل وعالمي[1] . ومن أشهر الفلاسفة الذين كانوا على الدين الطبيعي الفيلسوف توماس بين الذين عبر عن أفكار هذه الديانة الطبيعية وشرح أفكارها ومبادئها في كتابه « عصر العقل » وكان هذا الكتاب بمثابة الأنشودة لهذه الحركة الدينية الطبيعية المستقلة عن المسيحية والمتعالية عليها .

ولقد تميزت حركة الديانة الطبيعية ، كما أرساها كل من هربيرت وتوماس بين باشتمالها على نقد شديد وقاس للإنجيل بشقيه العهد القديم والعهد الجديد وكان هذا النقد أكثر قسوة وأشد لذعا فيما يخص العهد القديم الذي رفض « لأنه مستودع لقصص الجرائم والفضائح الجنسية التي ارتكبها من كانوا يسمون أنفسهم بشعب الله المختار وكان إلههم يعاونهم ويتآمر معهم في ارتكاب تلك الجرائم والفضائح »[2] .

---

(١) . . دائرة المعارف البريطانية ص ٨٨٧ ـ ٨٩٤ ـ

(٢) . . المصدر السابق ص ٨٨٨ .

(٣) نظرة جديدة للإنسان والكون

لقد كان هنالك تصور واحد للإنسان وهو التصور الديني للبشر على اعتبار أنهم أبناء آدم الذي خلقه الله وأودعه جنته في السموات . ولكنه عصى الله وغوى وسقط وأخرج من الجنة بسبب هذه الخطيئة ، وأنه عليه أن يعبد الله ـ عيسى اليسوع الإله الابن الذي هو المنقذ والمخلص من درن الخطيئة الأولى ـ ذلك التصور للإنسان كان تصورا مطلقا تحكمه قيم مطلقة هي القيم الدينية المسيحية في التقوى والصدق والبر وحب الناس ، خصوصا الجار والإحسان إلى الآخرين .

وبنقل التراث اليوناني ـ وخاصة آراء السفسطائيين والرواقيين والابيقوريين ، وبانتشار فكرة النهضة ذات النزعة الإنسانية (الهيومنيزم) وازدياد الثقة في مقدرات الإنسان العقلية والإيمان بأن الطبيعة الإنسانية طبيعة خيرة ـ كما زعم الرواقيون اكتسب الإنسان الأوربي الحديث نظرة جديدة للإنسان كما اكتسبوا نظرة جديدة للكون أما النظرة إلى الإنسان فكانت تتميز بالتعددية في التصورات وفي المثل العليا ، فلم يعد هنالك تصور واحد للإنسان النبيل أو الناجح ، لم تعد هنالك مثل مطلقة لكل الناس بل أخذ الناس يتخذون تصوراتهم للإنسان الأمثل وللمثل الإنسانية الخيرة كما يشاؤون . ولذلك فقد افتقر المجتمع الأوروبي الحديث ـ بعد النهضة ـ إلى تلك الوحدة الفكرية وذلك الإنسجام الوجداني الذي كان يميز المجتمع الكاثوليكي الواحد ذي الأفكار الواحدة والتصورات الواحدة والذي كان قائما قبل اندلاع الثورة العلمية وقيام حركة البعث الحضاري والفكري التي عرفت باسم النهضة .

أما نظرتهم إلى الكون ، فقد شكلها الكتاب والمفكرون والذين كانوا رموزا للنهضة وللفكر الغربي الحديث الذي انبثق عنها . رجال مثل ديكارت وفرانسيس بيكون وشكسبير وجاليليو ونيوتن وموليير وروسو وغيرهم .

(٤) النزعة الإنسانية والإتجاه الفردي

تميزت العقلية الغربية الحديثة بالنزعة الإنسانية (الهيومنيزم) وبالاتجاه الفردي الاستقلالي ، وبسقوط هيمنة الكنيسة ورجالاتها ورموزها وبزوال سيطرتها وتقولها على حياة الناس ومقدراتهم ، أصبح الناس أحرارا يؤمنون بما يشاؤون ويشكلون حياتهم بالطريقة التي تروق لهم بعيدا عن النمطية الدينية وبعيدا عن الامتثال لأشكال حياتية أو فكرية مفروضة عليهم من الخارج . ولقد أتاح لهم فكر النهضة وآدابها وفنونها وتدفق الحياة فيها آفاقا من الفكر والشعور وألوانا من الأدب والفنون . كما فتحت الاكتشافات العلمية الرائعة كتاب الكون الواسع وجاءت أخبار الرحالة والمسافرين بالكثير المثير من أخبار وعادات الشعوب في ما وراء البحار . كل ذلك فتح ألوانا من المعرفة والإثارة والجدة والطرافة التي شدت خيال الرجل الأوربي وشكلت عقليته ووجدانه وقدحت في خياله ألوانا من النشاط ومن الحيوية والأصالة هي من أعظم وأروع منجزات النهضة الأوربية الحديثة .

ثانياً : الاتجاهات العامة للفكر الغربي

لقد شهدت العصور الحديثة نزعات واتجاهات شتى في ميادين العلم والمعرفة والفلسفة والسياسة والأخلاق . . الخ . ومن بين هذه الاتجاهات الاتجاه العقلي والاتجاه التجريبي والاتجاه النفعي ؛ ففي فرنسا برز الاتجاه العقلي قويا عند ديكارت بفلسفته العقلية الروحية التي استحوذت على اهتمام مفكري القرن السابع عشر من أمثال بسكال ومالبرانش واسبينوزا ولينبتز . وفي انجلترا ظهر الاتجاه التجريبي الحسي الذي أرسى دعائمه وحدد معالمه الفلاسفة التجريبيين أمثال بيكون وهوبز وجون لوك . ثم الاتجاه النفعي الذي تبلور عند جيرمي بنتام ذلك الاتجاه الذي يؤكد على أنانية الإنسان وسعيه الدائم نحو تحقيق سعادته ومنفعته الشخصية .

وسنحاول في السطور القادمة استعراض أهم ملامح هذه الاتجاهات الثلاثة فيما يلي :

(١) الاتجاه العقلي

يتفق معظم الباحثين والمؤرخين الغربيين على أن ديكارت هو مؤسس الاتجاه العقلي للعصور الحديثة ورائد الفكر الفلسفي الحديث ، وبأنه واضع المنهج الاستنباطي لهذه العصور ، وبأن بيكون المعاصر له هو واضع المنهج الاستقرائي . أسس ديكارت الفكر النظري وأقام بيكون العلم التجريبي ، وعلينا أن نتساءل : هل ديكارت حقاً ، وهو القائل بأن العقل أعدل الأشياء قسمة بين الناس ، هو واضع الاتجاه العقلي ، وهو أحد مصادر فلسفة التنوير ، وأحد أسباب الثورة الفرنسية ؟

الحقيقة أن هذا يقال في بيئة لم تكن تعرف سلطان العقل ، وكان العقل فيها يقود دائماً إلى محاكم التفتيش ثم إلى الإعدام ، ولكن في جانب واضح من تراثنا العربي الإسلامي كان العقل فيه أساساً للنقل كما هو الحال عند المعتزلة ، وفي نظرية التأويل عند الفلاسفة خاصة عند ابن رشد .

ولكننا لو دققنا النظر في الموقف العقلي عند ديكارت لوجدناه مبرراً ، وأن العقل لديه خادم للدين كما كان الحال في العصر الوسيط . وهذا ما سوف يتضح لنا من خلال استعراض أهم ملامح فلسفة ديكارت[1] .

إن الصورة المألوفة لديكارت في كتب الفلسفة التقليدية تجعل منه مؤسساً للفلسفة العقلية ، التي تزعمها في القرن السابع عشر ، مما حدا بمؤرخي الفلسفة أن يطلقوا عليه رائد الفلسفة الحديثة ومؤسسها[2] ، فقد أسس المنهج الذي يعتمد على البداهة والوضوح والتميز ، لقد قاد العقل البشري في أوربا إلى الهدى والرشاد المؤسسين على الحجة والبرهان العقلي ، وليس على العاطفة والشعور ، رافضا بذلك الأفكار السابقة والمناهج التي رسخت وتغلغلت بفضل الفلسفة القديمة ، خاصة الفلسفة الأرسطية التي سيطرت على عقول الناس فترات طويلة .

لقد قال عنه فيلسوف ألمانيا العظيم « هيجل » : « رينيه ديكارت هو بحق المحرك الأول للفلسفة الحديثة ، من حيث أنها تجعل من العقل أصلاً من أصولها . . وليس من الإسراف أن يتحدث الناس بإسهاب عن أثر ذلك الرجل وتأثيره في أهل عصره ، وفي العصور الجديدة . إنه بطل من الأبطال، لقد أعاد النظر في الأشياء من البداية »[3] .

---

(١) حسن حنفي : في الفكر الغربي المعاصر ، دار التنوير للطباعة والنشر بلبنان ، عام ١٩٨٢ ، ص ص ٢٣ - ٢٤ .

(٢) Garforth, F.W., The Scope of Philosophy, Longman group LTD, London; 1971, P. 87.

(٣) عثمان أمين : ديكارت ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة الطبعة السادسة عام ١٩٦٩ ، ص ٣٤ .

والواقع أن هذه العبارة التي وردت على لسان « هيجل » ، إنما تهتم بإبراز دور ديكارت كفيلسوف عقلي ، تناول المسائل من مبادئها ، حيث نراه يرفض التسليم بالأفكار والمعلومات والمعارف السابقة ، التي كانت مصدر كل خطأ ، وينادي صراحة أنه لا يقبل شيئاً على أنه حق إلا إذا بلغ هذا الشيء في عقله مبلغ الوضوح والتميز واليقين ، ويطالب كذلك بتحرير العقل من النفوذ والسيطرة التي كبلته تحت ستار الدين ، أو باسم العلم ، فكانت صرخة مدوية أطاحت بكل المعوقات ، وطالبت بإطلاق الحرية للعقل ، فأصبحت بحق ثورة على القديم[١] .

ولا شك أن هذا الاتجاه كان سمة بارزة من سمات العصر الحديث ، حيث نجد أن هذا الموقف واضح كل الوضوح ـ مع اختلاف في بنية المذهب عند كل منهما ـ لدى فيلسوف انجلترا التجريبي السابق عليه ، وهو « فرنسيس بيكون » ، حين نادى في كتابه « الاورجانون الجديد Novum Organum » ، بتحرير العقل من الأوهام والخرافات ؟ ومن سيطرة الأفكار والفلسفات السابقة وبخاصة المنطق الأرسطي ، والفلسفة الأرسطية بصفة عامة ، ويتضح هذا الموقف بجلاء في الجانب السلبي من منهجه في المعرفة[٢] .

وقد أعلن ديكارت بأنه إذا ما أراد الإنسان التأكد من صدق أو كذب إحدى القضايا الفلسفية أو العلمية ، فلا ينبغي عليه الرجوع إلى أقوال أرسطو أو الفلاسفة الآخرين ، بل يتعين عليه أن يلجأ إلى عقله فحسب ، مستندا في ذلك إلى شهادة العقل نفسه ، وما يدلي به من أدلة على صحة هذه القضية أو كذبها[٣] .

---

(١) علي عبدالمعطي محمد : ليبنتز فيلسوف الذرة الروحية ، دار الكتب الجامعية بالاسكندرية عام ١٩٧٢ ، ص ٨٣ .

(٢) Hesse, Mary;B., "Francis Bacon" in A Critical history of Western Philosophy, ed-By D.1.O'Conner, Macmillan, London; P.144.

(٣) ماك كالستر : مشكلة الحرية في التربية ، ترجمة أمين مرسي قنديل ، لجنة التأليف والترجمة ، القاهرة ١٩٤٩ ، جـ ١ ، ص ١٨٠ .

وبعبارة أخرى يتخذ ديكارت من الوضوح والجلاء معياراً للحقيقة ، بحيث نراه يضع كل مسألة أو قضية في مجال البحث والدراسة والتحليل ، للتأكد من صحتها ويقينها ، فإذاكانت حقيقة يقينية مطلقة لا مجال للشك فيها ، وجب قبولها والتسليم بها والإقرار بصدقها ، وإذا كانت غير ذلك فينبغي استبعادها من دائرة معارفنا . وهذا ما يحرص عليه ويؤكده ديكارت دائماً ، بأنه لا يقبل إلا بداهة النور الطبيعي للعقل[١] .

ومهما يكن الرأي في شخصية ديكارت ، فإنه يعد بحق نموذجا للفيلسوف الصادق الذي يتحدث عن الفلسفة من أجل الفلسفة مبتعداً تماماًعن فكرة أساسية سادت العصور الوسطى والتي تقرر أن الفلسفة خادمة للسياسة [٢] . لقد استطاع ديكارت أن يحرر الفلسفة من القيود التي فرضت عليها إبان ستة عشر قرنا من الزمان ، بما أعاد للفلسفة مكانتها ، وحدد للفيلسوف وضعه الأصيل في المجتمع - هذا من جانب - كما أن ديكارت وهو العالم الرياضي الذي قدم لنا الهندسةالتحليلية علماً ثابتاً ، وأسهم في تأسيس بعض نظريات الضوء ، حاول أن يقيم جسراً قويا تعبر من خلاله الفلسفة إلى العلم ، ويجد العلم بعض مبرراته في الفلسفة ، فكانت تلك محاولة جادة للتوفيق بين العلم والفلسفة في بداية العصر الحديث .

---

(١) Garforth, F.W., The Scope of Philosophy, P.89.

(٢) Hampshire, S., The Age of Reason, P.60.

(أ) الشك المنهجي عند ديكارت

ذهب ديكارت إلى أن الفلسفة هي دراسة الحكمة، والحكمة تشمل سائر المعارف التي يستطيع الإنسان معرفتها ، سواء لهداية حياته أو للمحافظة على صحته أو لاكتشاف جميع الفنون[1] ، أي أنها العلم بالمبادىء الأولى أو العلم الكلي الشامل[2] . لذلك قسم ديكارت الفلسفة إلى قسمين رئيسيين :

الأول ينصب على الميتافيزيقا ، والتي تتضمن مبادىء المعرفة ، وتهتم على وجه الخصوص بتفسير أهم صفات الله باعتباره جوهر الحقيقة والضمان لكل يقين ، وكذلك تبحث الفلسفة في قسمها الأول في روحانية نفوسنا وسائر المعاني الفطرية التي توجد في داخلنا . أما بالنسبة للقسم الثاني من الفلسفة فهو ينصب على العلم الطبيعي الذي يشمل البحث في العالم الفيزيائي بصفة عامة من حيث تركيبه وأبعاده ، ثم يوجه اهتمامه الخاص إلى دراسة طبيعة هذه الأرض وجميع الأجسام الماثلة في العالم ومن بينها الإنسان .

ويعطينا ديكارت تصوراً واضحاً نلمسه في واقعنا المحسوس حيث يشبه الفلسفة بشجرة ؛ تمثل الجذور فيها الميتافيزيقا ، ويمثل الساق العلم الطبيعي ، أما الفروع أو الأغصان فهي تمثل العلوم الأخرى وهي : الميكانيكا والطب

---

(١) ديكارت : مبادىء الفلسفة، ترجمةعثمان أمين ، مكتبة النهضةالمصرية بالقاهرة عام ١٩٦٠ ، ص ١٤ .

(٢) محمد علي أبوريان : الفلسفة ومباحثها ، دار الجامعات المصرية ، الاسكندرية عام ١٩٧٤ ، ص ٥٧ .

والأخلاق[1] ؛ وتبقى الأخلاق التي هي من تنظيم سلوك النفس البشرية وتثقيفها .

ولعل أهم مافي هذه الشجرة المثمرة هو فيما تحمل من ثمار وليس جذرها أو جذعها ، وبالمثل فلا تقتصر أهمية الفلسفة على الميتافيزيقا أو العلم الطبيعي ، إذا نظرنا إليهما في ذاتهما ، بل تنصب الأهمية كلها على هذه الأنواع من الميكانيكا والطب والأخلاق .

إن هذه الثمار تفضي بنا إلى قواعد السلوك السليم وتدبير معاشنا وسبل حياتنا ، وبواسطتها نستطيع أن نتحكم في الطبيعة ونصبح مالكي زمامها ، وهذا هو ما عبّر عنه « بيكون » حين يقول : ينبغي لناأن نفهم الطبيعة ، إذا أردنا أن نسيطر عليها ونخضعها لمشيئتنا[2] .

هذا ويبدأ ديكارت نسقه الفلسفي بالشك . والشك عنده هو خطوة التأمل الفلسفي الأول بل وخطواته الأساسية ، فإن أدى بنا إلى المباديء الأولى كان السبيل إلى اليقين الفلسفي ، وإن لم يصل إلى ذلك لم يكن شكا منهجياً ، بل كان شكاً هداماً لا سبيل إلى الوصول إلى أي يقين ابتداء منه .

والشك خطوة ضرورية لابد من اتخاذها : فخبرتي بالخطأ وتعرضي له منذ عهد بعيد واحتمالي تجدده بفعل تلك الأحكام التي خضعت لها ولم أتبين صحتها ، سواء كانت أحكاماً فرضها الغير عليّ من معلمين أو مرشدين أو من يوكل إليهم

---

(١) ديكارت : مباديء الفلسفة ، ترجمة عثمان أمين ، ص ص ١٨ ـ ١٩ .

(٢) أندريه كريسون : ديكارت ، ترجمة حسن شحاته سعفان ، ص ١٦ .

أمري ، أم كانت أحكاماً فرضها عليّ الحس والخيال ـ وتعرضها للخطأ معروف ـ إن كل هذا يدعوني للشك .

ويلزم الشك في جميع مصادر تلك الأحكام : فما بقي في نفسي من علم تلقيته في الماضي ، وفي الماضي كله ، في الحواس والخيال ، أيا كانت تعاليمها . إذ لو خدعتني هذه الأشياء مرات ، فما الذي يمنعها من أن تخدعني دائما .

يقول ديكارت :

أ ـ لقد تلقيت منذ حداثة سني قدراً كبيرا من الآراء الباطلة وحسبتها صحيحة ، فكل ما بنيته منذ ذلك الحين على مبادىء هذا حظها من قلة الوثوق لا يمكن أن يكون إلّا مشكوكا فيه جداً .
وإذن فيلزم إذا أردت أن أقيم شيئا متينا في العلوم أن أبدأ كل شيء من جديد وأن أوجه النظر إلى الأسس التي يقوم عليها البناء .
ولن يتحتم عليّ لذلك أن أثبت بطلان آرائي القديمة ، بل يكفي لأطراحها أن أجد في كل منها سببا ما ، للشك فيه . ولن يتحتم عليّ كذلك أن أفحص كل واحد على حدة ، بل يكفي مهاجمة المباديء ، لأن انهيار الأسس يفضي حتما إلى انهيار البناء .

ب ـ يلزم أن تضع موضع الشك :

١ ـ المعروضات الخاصة للحواس بسبب غلط الحواس وأوهام الأحلام :
كل ما حسبته حتى اليوم أشد الأشياء وثوقا قد تعلمته من الحواس .
لكنني تبينت بالتجربة أن الحواس تخدعني أحيانا ، وأذن فمن الحيطة ألا أعود إلى الثقة بالحواس .

قد يقال أنه إذا صح أن الحواس تخدعنا في الأشياء التي يكون أحساسنا بها قليلاً وبعدها عنا كثيراً ، فمما لا يقبله العقل أنها تخدعنا في أشياء من قبيل أنني هنا قرب النار وبيدي هذه الورقة التي أكتب عليها .
ولكن إذا فكرت أني إنسان ، وأن من عادتي أن أنام ، وأني أتمثل في الحلم نفس الأشياء التي أراها في اليقظة ، وأنه لا توجد قرائن يقينية لتمييز اليقظة من النوم ، فلا سبيل لي إلا أن أنظر بعين الشك إلى جميع ما تلقيته عن طريق الحواس .

٢ ــ الأشياء العامة التي كان من الممكن أن تكون نماذج لتلك الأفكار الخاصة .

٣ ــ والعناصر العامة التي كان يستطيع خيالناأن يكوّن منها هذه الأشياء العامة ، لأنه ربماكان إله واسع القدرة يريدنا على أن نخطيء دائماً[١] .

كان على ديكارت إذن أن يتخذ خطة الشك ، لكن ما معنى خطة الشك بالضبط ؟ إنها لا تعني التردد والتأرجح في قبول حكم من الأحكام أو التأرجح بين القبول والرفض والاستمرار في هذا التردد والتأرجح . وليس معناها مجرد افتراض حكم من الأحكام أو تصوره أو التفرج عليه إن صح القول . إن معناها عدم الترددأي العزم على عدم « اعتبار » هذه الأحكام وعدم الاهتمام بها وبمرتبتها من الخطأ أو الصواب . فأي اهتمام من هذا القبيل ، أي تقدير هو العزم على « عدم الالتزام » ، بالأحكام المذكورة ، سواء كانت صادرة عن تعاليم ماضية لم نتبين صحتها أو عن طريق الحسّ أو الخيال[٢] .

---

(١) ديكارت : التأملات في الفلسفة الأولى ، ترجمة عثمان امين ، مكتبة الانجلو المصرية ، القاهرة ١٩٦٩ ، التأمل الأول ، ص.ص ٦٥ ـ ٦٦ .
(٢) نجيب بلدي : ديكارت ، ص ٨٩ .

يتضح من هذا أن ديكارت قد استبعد شهادة الحواس ، ثم أقر بأننا نعتقد في النوم أموراً ونتخيل أحوالاً ونحسب لها ثباتا واستقرارا ، ثم نستيقظ فنعلم أن ما رأيناه أثناء النوم كان حلماً . وإذن فما المانع من أن تكون تصوراتنا في اليقظة كتصوراتنا في النوم كلها خيالات لاحاصل لها . الواقع أنه ليس ثمة علامات يقينية يمكن أن نميز بها اليقظة من النوم في وضوح وجلاء .

ثم استبعد ديكارت بعد ذلك شهادة العقل نفسه : لأن بعض الناس قد يخطئون في الاستدلال ولو في أبسط قضايا الهندسة . وزاد على ما تقدم فافترض فرضا لم يسبق إليه غيره ، فقال ما معناه : ربما كان شيطان ماكر مخادع يعبث بعقلي فيريني الباطل حقاً والحق باطلاً ، ويجعلني بحيث أخطيء على الرغم مما قد يكون لديّ من يقيد نفسي[1] . يقول رسّل : « بدأ ديكارت بالشك في الحواس ، لأنه رآها غالبا ما توقعنا في الضلال ، ثم شك في الرياضيات والأمور الفكرية بوجه عام ، مفترضا أن ثمة شيطانا ماكراً يستخدم كل براعته في تضليله[2] .

وهكذا شكك ديكارت في المعارف الحسية سواء منها الظاهرة أو الباطنة ، وكذلك في المعرفة الواردة من عالم اليقظة ، وعالم الاحلام . على حد سواء ، وانطلق في موجة شكه إلى حد أنه شك في قدرة العقل على الوصول إلى الحقيقة . فقد لاحظ أن استدلالات العقل تختلف من شخص إلى آخر حتى فيما يتعلق بالاستدلالات الرياضية ، ومن هنا وقوع بعض الناس في الخطأ في استدلالاتهم الرياضية وعدم وقوع غيرهم . يقول ديكارت : « غمرني البارحة تأمل بفيض من الشكوك لم يعد باستطاعتي أن امحوها من نفسي ولا أن أجد مع ذلك سبيلا إلى

---

(١) عثمان أمين : ديكارت ، ص ١١٨ .

(٢) Russell, Bertrand, A history of modern philosophy, p. 563

حلها ، كأنني سقطت على حين غرّه في ماء عميق جداً ، فهالني الأمر هولاً شديداً فما أنا بقادر على تثبيت قدمي في القاع ولا على العوم لتمكين جسمي من سطح الماء »[1] .

فإذا كان الأمر على هذا النحو كنت أعزل من غير سلاح ، على الرغم مما يظهر عليه معرفتي من بداهة ، بل ربما عجزت عن الوصول مطلقا إلى أي حقيقة . لكنني استطيع أن أحمي نفسي من ذلك الشيطان اذا صممت منذ الآن على رفض أي قضية قد يخالجني الشك في امكان وقوع الخطأ فيها ، بمعنى أن عليّ أن أضع موضع الشك جميع الأشياء التي قد أرى فيها أقل موطن للريب .

يجب اذن أن نصطنع منهج الشك المؤقت ، وأن نتشبه بأولئك الذين يهدمون دارهم لكي يبنوها من جديد ، لأنها لم تكن من متانة البناء بالقدر الكافي . وينبغي الحذر من فرط الثقة التي نضفيها على معتقداتنا المألوفة وآرائنا السابقة وأحكامنا المعتادة ، وعلى كثير من الأمور التي لاتبدو لنا بديهية ، إلا لأن العادة جرت بأن نراها أو نحكم عليها أو نسمع غيرنا يحكم عليها كذلك . وينبغي أن تمتد رحاب الشك إلى جميع المجالات ، ما عدا مجال الأخلاق والحياة العملية ، لأن أفعال الحياة لا تحتمل عادة أي تأخير ، فهو يلزم نفسه بثلاثة أمور لا يطبق عليها شكه المنهجي وهي :

أولا : أن يطيع الإنسان قوانين بلاده ، وأن يحترم عاداتها وتقاليدها ، مع الإمتثال والثبات والحفاظ على الديانة التي نشأ عليها ، وأن يدبر شئونه في سائر الأمور ، وفقا لأغلب الآراء اعتدالاً ، وهي التي رضي عنها العقلاء بين الناس .

---

(١) مهدي فضل الله : فلسفة ديكارت ومنهجه ، دار الطليعة ببيروت ١٩٨٣ ، ص ٩١ .

ثانيا : أن يتجنب الشك والتردد في سياسته ، وأن يتمسك بما صمم عليه .

ثالثا : أن يجتهد في كبح جماح شهواته ورغباته ، ليس من أجل فعالية الحظ ومقاومة القدر Fate . وذلك لأن افكارنا هي ملك لنا ، نستطيع أن نتحكم فيها كيفما نشاء ، بحيث لا يعترينا الحزن اذا ما اخفقنا في الحصول على الأشياء التي لا نستطيع بلوغها ، وعلى هذا النحو نستطيع أن ننعم بالغنى والقوة والحرية ، وكل أنواع السعادة[1] . وفيما عدا ذلك من الأشياء المحيطة بنا ، وفي وجود الناس وفي وجود أي حقيقة متميزة ، بل أوجب الشك في الأحكام التي تبدو لعقولنا أوضح الأحكام وأوفرَها بداهة ؛ لان من الممكن كما قلنا : « أن شيطانا خبيثا يلهو بي ، ويطيب له أن يوقعني في الضلال »[2] .

ويذهب ديكارت في التأملات إلى أن الشك وحده لا يكفي ، بل علينا أن نعتبر المحسوسات والخيالات والأفكار باطله ، يقول ديكارت : « ولكن الشك لايكفي . فما دمت اقتصر على حسبان آرائي القديمة مشكوكا فيها ، ولكنها في الوقت نفسه محتملة جدا ، وهي كذلك بالفعل ، فإنها ستبقى بقوة العادة مسيطرة على اعتقادي ، ومن أجل ذلك سأتخذ سبيل الاعتقاد بأن جميع الآراء ليست مشكوكا فيها فحسب ، بل إنها باطلة كل البطلان وأظل كذلك إلى أن يتعادل هذا الحكم الجديد مع الحكم القديم في الميزان ، فيبقى ذهني حراً كل الحرية[3] .

---

(١) Hoffding; Harald, A history of modern philosophy, p. 246

(٢) عثمان أمين : ديكارت ، ص ١١٩ .

(٣) ديكارت : التأملات ، ترجمة عثمان أمين ، التأمل الأول ، ص ٦٨ .

وإذا صح كل ذلك فما الذي يبقى للفيلسوف ؟

يبقى أن خطة الشك أسلم الخطط إزاء جميع الفروض السابقة . إنها الحزم بعينه ، إزاء اعتقاد أو رأي أو حكم في أي ميدان من الميادين ، في العالم المحسوس أو في العالم المعقول ، وفي جميع العلوم على حد سواء ، ويقضي الشك كما ذكرنا باعتبار كل حكم « كأنه كاذب » وبالتالي بعدم الالتزام بحكم من الأحكام . يقضي الشك بالتوقف عن الحكم أو « التعليق » epoque كما قال اليونان . فهذا الموقف أن لم يكفل للإنسان أي يقين ايجابي فهو يضمنه على الأقل من الوقوع في الخطأ(١) .

ويجب أن نشير هنا إلى الفارق الذي يفصل بين الفيلسوف الذي يستخدم الشك كوسيلة وغاية وهو الشك الهادم مثل شك « بيرون » الذي لاسبيل إلى الوصول إلى أي يقين من ورائه ، وبين الشك المنهجي عند ديكارت الذي هو في طبيعته الأصلية شك مؤقت يحرر الفيلسوف به عقله من كل المعارف والتصورات والإدراكات السابقة توطئه للوصول إلى اليقين ؛ فطريقة الحوار السقراطي أسلوب من أساليب الشك ، أو منهج من مناهجه ، وكذلك منهج ديكارت ، فالعقل عند ديكارت حافل بأفكار بعضها خاطيء ولا سبيل إلى تطهير العقل من هذه الأفكار الخاطئة إلا بافراغه من جميع مافيه ؛ وهو لا يترك العقل فارغا وخاليا من كل معرفة ، وإلا شابه غيره من الفلاسفة الشكاك الحقيقيين ، بل هو يعيد إليه ما يراه سليما وبديهيا من هذه الأفكار ويطرح الفاسد منها(٢) ، والجدير بالذكر أن كل بحث فلسفي أو علمي دقيق يقتضي استخدام الشك كمنهج(٣) . ولعل

---

(١) نجيب بلدي : ديكارت ، ص ٩٣ .

(٢) ازفلد كولبه : المدخل الى الفلسفة ، ترجمة ابو العلا عفيفي ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٩٥٥ ، ص ٢٨٥ .

(٣) Garforth; F.W., The Scope of philosophy, p. 97.

أهم مميزة تفصل بين هذين النوعين من الشك تتمثل كما ذكرنا في أن الشكاك أو اصحاب مذهب الشك لا يؤمنون بامكان وصول الانسان إلى علم يقيني بحقيقة الأشياء ، أي أن مذهب الشك يلتصق بالشك ولا يبارحه . أما اصحاب منهج الشك فيفترضون وجود هذه الحقائق ويعترفون بامكان الوصول إليها ، ولكنهم يسيرون إليها في حذر شديد ، ويضعون كل قضية أو مسألة موضع الإنكار ، إلى أن يتبين لهم صدقها أو كذبها . فهم أصحاب منهج من مناهج المعرفة لا مذهب فيها[1] .

ومن ثم فإن الشك عند ديكارت هو بمثابة حيلة منهجية ، ولهذا يعتبر شكاً مؤقتا لاشكاً هادماً ، إنَّهُ البحث عن نقطة البداية التي يتقدم منها الفكر . ولكن ديكارت لا ينتقل مباشرة من الشك إلى اليقين ، إلا بسند وضمان الهي يحميه من الشيطان الماكر الخبيث . وهنا تتدخل العناية الإلهية لضمان الصدق فيما يعرض للعقل من حقائق ، ويعبر عن التجاء ديكارت إلى سلطة أقوى تحرره من سيطرة هذا الشيطان الخبيث ، فلايكون الجلاء والوضوح والتميز معياراً وحيداً لليقين . أو بمعنى آخر لن يكون الوضوح والتميز من الخصائص الذاتية للأفكار كما ظن ديكارت ، بل أن الله هو الذي يضمن ويكفل صدقها[2] .

ب ـ الانتقال من الشك إلى اليقين

في مجال البحث عن اليقين الذي اهتدى اليه ديكارت، نتيجة لشكه المنهجي، كما سنرى ذلك فيما بعد، نجد رأيا طريفا يقلل من أهمية اعتبار ديكارت، هو أول من استطاع الوصول إليه، حيث يؤكد «جارفورث Garforth»

---

(١) عثمان أمين : ديكارت ، ص ١٢٨ .

(٢) محمد علي ابو ريان : الفلسفة ومباحثها ، ص ٢١١ .

في كتابه «مجال الفلسفة the Scope of Philosophy» أن البحث عن اليقين والسعي لبلوغه من الأمور التي ارتبطت بوجود الانسان نفسه، وهذا ما تؤكده الدراسات الانثروبولوجية والتاريخية. فمنذ مطلع التاريخ الانساني، دأب الإنسان الأول على التطلع لمعرفة اليقين والبحث عنه، وان اتسمت محاولاته الأولى الساذجة بالطابع البدائي، وهو بطبيعة الحال يرتبط بامكانيات وأدوات البحث المتوفرة له حينذاك، ولا يعني ذلك أن الإنسان البدائي في مستهل حياته الأولى، قد توصل بداهة الى اليقين، وانما قد قام من جانبه بمحاولات كثيرة ومتعددة، حسبما اعتقد ووفقا لتصوراته ومجهوداته الساذجة.

وعلى أي حال فإن هذه المجهودات ـ التي استهدف من ورائها البحث عن اليقين ـ كانت تتمثل في سعيه الدائم لكشف النقاب عن ذلك الغموض الذي يكتنف الكون المترامي حوله، سواء بالنسبة للظواهر الطبيعية بكافة صورها وأشكالها، أو تجاه الكائنات الحيوانية الأخرى من وحوش ضارية وحيوانات مفترسة، التي تحاول النيل منه والفتك به.

ومن ثم نستطيع أن نؤكد بما لا يدع مجالا للشك، أن مسألة البحث عن اليقين، هي من المسائل التي شغلت اهتمام الانسان البدائي، ولكنها اتخذت طابع المحافظة على البقاء، اي انها انطلقت من مفهوم سيكولوجي يستهدف تحقيق رغبة الانسان البدائي في الأمن والطمأنينة.

واذا ما انتقلنا الى الفكر الفلسفي اليوناني، نستطيع أن نؤكد أن البحث عن اليقين، يتضح من ثنايا تساؤلات مبدئية tentative حيث نجد عند طاليس وخلفائه من الفلاسفة الطبيعيين، أول نسق تفسيري تصوري للعالم الفيزيائي، يتسم بالوضوح والمعقولية، على أساس ان الوضوح ذاته ما هو الا صورة من صور الأمن والطمأنينة، وكذلك تبلورت مسألة البحث عن اليقين عند افلاطون

في نظريته عن عالم المثل، التي تمثل الحقائق المطلقة والثابتة، وهي التي تبرر الثبات والاستقرار في نطاق العالم الطبيعي المتغير، أما ارسطو فقد بحث عن اليقين من منظور آخر، مغايرا لما ارتآه افلاطون بحيث يرى أرسطو أن اليقين انما يستمد أصلاً من الاستنباط المنطقي وقد هداه تفكيره الى ابتكار المنطق الصوري، الذي يعتمد على نظريته في القياس، ونظر اليه باعتباره اداة لليقين[1].

واذا سلمنا بأن البحث عن اليقين من المسائل التي ارتبطت بالفكر الانساني في كل مراحله، بدءاً بالمرحلة البدائية حتى العصر الحديث، فهل يعني ذلك ان ديكارت لم يكن الا تابعاً ومقلداً للمفكرين والفلاسفة السابقين عليه؟، ومن ثم تنتفي عنه صفة الاصالة والابتكار، وهو ما تفضي اليه اقوال جارفورث السابقة.

ان الأمر الذي لا شك فيه هو أن البحث عن اليقين، هو الغاية من اي تفكير انساني، ولكن هذا لا يعني أن ديكارت كان ناقلاً أمينا للتراث الفكري عن السابقين وحسب، بل ان أهم ما يتفرد به ديكارت يتلخص في ابتكاره للشك المنهجي كأداة ووسيلة، يناط به تحرير العقل من الأفكار الموروثة والمعلومات ـ المضطربة.

وهكذا لم يكن ديكارت خاضعاً لأي مذهب أو إتجاه فلسفي بعينه، بل كان كلفا بطريقته الخاصة المبتكرة التي تتسم بالبداهة والجلاء والتميز. ومن ثم فإن منهجه الفلسفي لا يعتبر عن قبيل المحاكاة للفلسفات السابقة، بل هو تلمس لليقين الذي يعتمد على نور العقل الفطري فحسب.

---

(١) Graforth, F. W.: The Scope of Philosophy, PP. 85-86.

ـ اليقين الأول

يمتاز الشك الديكارتي بأنه ليس نهاية حركة العقل الفلسفي. أنه البحث عن نقطة البداية؛ عن النقطة التي يصح للفيلسوف أن يبدأ عندها. فالشك هو المرحلة الاولى، هو التأمل الأول في الفلسفة، وهو طريق الاكتشاف الفلسفي.

اني اشك. هذا أمر ثابت. واني افكر. فلا فارق بين كوني اشك وكوني افكر. وطالما كنت افكر، فأنا الذي أفكر موجود حتما. أفكر اذن فأنا موجود. هذا هو اليقين الذي يطالعنا به ديكارت. انه يقين أول ومعرفة أولى[1].

وبعبارة اخرى حين لجأ ديكارت الى الشك في كل شيء، حتى بصدد أبسط المسائل الرياضية، اتضح له انه يشك وما دام يشك فهو يفكر؛ لأن الشك ضرب من ضروب الفكر، وطالما يفكر فهو اذن موجود «فنحن نشك تعني أننا نفكر، ونحن نفكر تعني أننا نوجد، فالحقيقة الاولى التي أشار اليها ديكارت بعبارته الشهيرة «أنا افكر اذن فأنا موجود» «Gogoto Ergo Sum» هي حقيقة أساسية لا سبيل الى الشك فيها، بل ويمتنع الشك فيها حتى اذا أردت ذلك. فحقيقة «الكوجيتو» تكمن في وجودي الذي أعجز عن تصوره غير موجود، ويستحيل عليّ مهما أوتيت من قوة، أن أشك في هذه الحقيقة، لأنها بديهية وواضحة ومتميزة[2].

وبالنظر الى هذه الحقيقة، «أنا أفكر واذن فأنا موجود» كانت من الرسوخ واليقين، بحيث أن أشد افتراضات الشكاك تطرفا، كانت عاجزة عن أبطالها، حكمت بأنني أستطيع أن أتقبلها من غير أدنى تردد كمبدأ أول للفلسفة الذي

---

(١) نجيب بلدي : ديكارت، ص ٩٥.

(٢) Watling, J. L., «Descartes» **in A Critical history of western Philosophy,** (ed. by D. J. O'Connor, Macmillan, London, 1964, P.177. Marias, Julian, **History of Philosophy** (, PP. 214-216)

,hdqh :

أبحث عنه[1]. ويؤكد ذلك ديكارت في «المقال عن المنهج» حيث يقول: «ولما انبهت الى أن هذه الحقيقة «أنا أفكر اذن فأنا موجود» هي من الرسوخ بحيث لا يستطيع الأرتيابيون أن يزعزعوها مهما يكن في فروضهم من شطط، حكمت بأنني أستطيع مطمئنا أن أتخذها أصلا للفلسفة التي كنت أطلبها»[2].

لكن لنا أن نتساءل، ما هو هذا الوجود الذي أدركه والذي يعد بمثابة اليقين الاول الذي لا يمكن الشك فيه؟ الواقع ان هذا الوجود ليس هو وجود جسمي، بل هو وجود فكري؛ فأنا أعلم نفسي الآن موجودا مفكرا ولا أعلم بعد اذا كنت شيئا آخر غير هذا الموجود المفكر: فأنا مفكر، بمعني أني موجود يتعقل ويشك، ويثبت وينفي ويريد ولا يريد، ويتخيل ويحس أيضا[3]. فكل هذه الظواهر النفسية تفيد الفكر، لانها تشترك جميعا في أننا ندركها مباشرة في أنفسنا. إن كل ما أعلمه الآن يقينا هو أن أثبات الذات المفكرة أصبح حقيقة لا ينالها الشك. والفكر متميز عن البدن الخاص، وعن الاجسام عموما، بل أن وجود الفكر أشد وثوقا من وجود الجسم: فإني اعرف الفكر بالفكر نفسه، أما الاجسام فلست بمستطيع قط ادراكها الا في الفكر وبالفكر: فمعرفتي بالنفس معرفة مباشرة يقينية على عكس الجسم «لأننا حين نفصح عن ماهيتنا نحن الذين نفكر الآن في أنه ليس خارج فكرنا شيء ه موجود حقا، نعرف جلياً أننا لا نحتاج لكي نكون موجودين الى أي شيء آخر يمكن ان يعزى الى الجسم، وانما وجدنا بفكرنا وحده. واذن ففكرتنا عن نفسنا أو عن فكرنا سابقة على فكرتنا عن الجسم، وهذه الفكرة أكثر يقينا، بالنظر الى أننا لا نزال نشك في وجود أي جسم في حين أننا نعرف على وجه اليقين اننا نفكر»[4].

---

(١) Garfor, F.W., **The Scope of Philosophy**, (P.91.

(٢) ديكارت: المقال عن المنهج، ترجمة محمود محمد الخضيري، ص ص ٥١ ـ ٥٢.

(٣) ديكارت: التأملات، ترجمة عثمان امين، ص ١٠١.

(٤) ديكارت: مبادىء الفلسفة، ترجمة عثمان أمين، القسم الأول، فقرة ٨ ص ٩٣.

فأنا اذن حين أدرك «أنيتي» كلها في طبيعتها وماهيتها، والواقع لا يخص «أنيتي» الا ما هو موجود بمقتضى فعل «الكوجيتو»، وبهذا المعنى كنت أيضا موجودا يشك ويحس ويتخيل ويريد.. الخ، لكنني كنت كذلك لان الشك والاحساس والتخيل والارادة ليست الا بالكوجيتو ولأنها اولا في الحقيقة فكر «أنا»، واذن فالفكر يعبر عن طبيعتي كلها : هو ماهيتها و«صفتها الذاتية»، وكل ما يلائم الفكر يلائمني، وكل ما ينافيه ينافيني. واذن فلست امتدادا ولا شيئا مما ينطوي في فكرته على الامتداد، لان الفكر عند تحليله لا يشتمل على شيء من الامتداد، كما ان الامتداد لا ينطوي على شيء من الفكر[1]. ان الفكر عنده جوهر روحي أو هو مبدأ خاصيته التفكير[2]. أما الجسم فهو جوهر مادي خاصيته الامتداد. هذا والفكر الذي هو ماهيته الجوهر الروحي هو عند ديكارت كل ما يجري فينا بحيث ندركه بانفسنا وهو يكون احيانا فهما واحيانا شهوة وأحيانا ثالثة ارادة.

أما الفهم فيشتمل على المعاني الثلاث التالية :

١ ــ معاني تولد معنا تشير الى استقلال الفكر وفطريته.

٢ ــ معاني حسية من عمل التجربة والحواس.

٣ ــ معاني وهمية من عمل الوهم والخيال.

وأما الشهوات فهي عنده كل ادراك أو عاطفة او انفعال يتصل بالنفس. وللشهوة علتان : الاولى نفسية والثانية جسمية. كما أن هناك شهوات أولية تشتق منها باقي الشهوات؛ وهذه الشهوات الأولية ستة وهي الدهشة والحب والبغض والرغبة والفرح والحزن.

---

(١) عثمان أمين ؛ ديكارت، ص ١٥٢ ـ ١٥٣.

(٢) Wright; William Kelley: A history of modern Philosophy, P.75.

وتبقى الإرادة وهي عند ديكارت المظهر الأخير من مظاهر الجوهر الروحي ، وهي تظهر أكثر ما تظهر في الحكم ؛ إذ بينما تكون وظيفة الفهم هي في تلقي ما يقدم إليه من الخارج والإحاطة به دون اثباته أو نفيه ، نجد الإرادة هي التي تستطيع أن تكون أحكاما نثبت فيها أو ننفي[١] .

وبما أن الإنسان مكون من جوهرين : جوهر روحي يكّون نفسه ، وجوهر مادي يكوِّن بدنه فإن علينا أن نبحث في العلاقة بين هذين الجوهرين ؛ هل هما منفصلان تماما ، أم أنهما متحدان تمام الاتحاد ؟

ـ تمايز الجوهرين الروحي والجسمي :

أثار ديكارت موضوع انفصال العقل « أو النفس » عن الجسم ، نتيجة للتعريف الجديد الذي قدمه عن « الفكر » ، لأنه يحصر عمل الفكر في بعض العمليات التي تحكم عادة في الجسم ، أعني ، المجال الكامل لمعنى الإدراكات الحسية ، فعندما يعرف ديكارت الشعور أو الوجدان مثلا ، ماذا يكون : يجيب بأنه منطق للفكر ، فهو لم يتناول أي إشارة عن الجسم ، لأن كل ما يتضمن في « الفكر » ـ وفقا لديكارت ـ الكائن المفكر ، هو ما يشك ، ويفهم ، ويثبت ، وينفي ، ويرفض ، كذلك ما يتخيل ويحس[٢] .

النفس والجسم جوهران متمايزان تمام التمايز بحيث يكوِّن كلا منهما جوهرا خاصا مستقلا عن الآخر ، فماهية الجوهر الروحي هي الفكر ، بينما ماهية الجوهر المادي هو الامتداد ، وإذن فنحن نستخلص في ديكارت على ما يقول بولييه « التمييز بين النفس وجوهرها التفكير ، وبين الجسم وجوهره الامتداد »[٣] .

---

(١) علي عبدالمعطي محمد : ليبتز ـ ص. ص. ٩١ ـ ٩٢ .

(٢) Stumpf; Samuel E.: **Socrates to Sartre,** p. 255

(٣) اندريه كريسون : ديكارت ، ترجمة تيسير شيخ الأرض، بيروت عام ١٩٥٦، ص ٥٠.

ويذهب ديكارت في التأمل السادس إلى تأييد هذا التمايز فيقول « . . . هناك فرق كبير بين النفس والجسم من حيث أن الجسم بطبيعته منقسم دائما في حين أن النفس لا منقسمة »[1] . كما يقول بريدو Bridoux : « لا تختلف طبيعة النفس فقط عن طبيعة البدن بل إن الواحدة منهما تضاد الأخرى ، فنحن لا نجد تصورا ماديا في مفهوم النفس والاجسام ممتدة والنفس بعيدة عن الامتداد ، والاجسام قابلة للانقسام بينما الروح أو النفس لاتقبل القسمة »[2] . ويؤكد ماير Meyer هذا التمايز بقوله : « إننا نستطيع أن نؤكد بأن الجوهر المفكر موجود وأنه متميز عن الاجسام »[3] . وأكثر من ذلك يقرر ديكارت أن معرفة النفس أسهل من معرفة البدن « فالفيلسوف يعرف نفسه مفكرا قبل أن يعرف نفسه موجودا »[4] .

على أية حال لقد ميز ديكارت بين طائفتين من الكائنات ، أو طائفتين من الجواهر : جواهر مادية وجواهر مفكرة ، جوهر النفس وجوهر البدن ، الفكر والامتداد ، عالم المادة وعالم الروح ، أي ميز بين عالمين يحكمان بواسطة قوانين مختلفة .

كما يعطينا ديكارت صورة أخرى لتمايز جوهري النفس والبدن في التعقيب الهندسي الذي يلحق الردود على الاعتراضات الثانية التي وجهت إلى التأملات مؤداها أن كل ما ندركه في وضوح وتميز قد خلقه الله على الوجه الذي يدركه به ، فمثلا أنا أدرك النفس متمايزة عن الجسم ، وادراك الجسم متمايزا عن النفس ، واذن فلابد أن يكون الله قد خلقهما منفصلين .

---

(١) ديكارت : التأملات ، ترجمة عثمان أمين ، التأمل السادس ، فقرة ٣٨ ، ص ١٩٠ .

(٢) Bridoux; A.: **Oeuvres et letteres de Descartes,** Paris, 1949, introduction, p. XVIII

(٣) Meyer, F., **A history of modern philosophy,** American Book company. 19. p. 85

(٤) عثمان أمين : ديكارت ، ص.ص ١٦٣ - ١٦٤ .

وهكذا فإن الشواهد كثيرة على أن ديكارت ذهب إلى القول بتمايز جوهري النفس والبدن ، ذلك التمايز الذي أدى ببوليبيه إلى قوله بأن هذا معناه وجود ثنائية عند ديكارت . وهي الثنائية التي تنفي وجود أي اتصال بين العالم العقلي وبين العالم المادي ، حيث أن لكل منهما خصائص مختلفة كل الاختلاف عن الأخرى[١] .

ـ اتحاد جوهري النفس والبدن :

وهي مسألة من أدق ومن أعوص مسائل الفلسفة الديكارتيه ، إذا أننا نجد ديكارت يعلن على طريقة ارسطو بأن النفس ليست في جسدها كالربان في السفينة[٢] . ولكنها مختلطة معه ممتزجة به إلى حد يجعلها تكون معه شيئا واحدا ، كما أن ديكارت انتهى في ردوده على اعتراضات « أرنو » إلى أن النفس متحدة مع الجسد اتحادا جوهريا[٣] .

أما عن الدوافع التي دفعته الى القول بالاتحاد بين الجوهرين ، فنجدها واضحة في التأمل السادس ، وهذه الدوافع تدور حول وجود الفكر التخيلي فينا على الاخص وجود الشعور ، فوجود هذين الاثنين هما أهم ما حمله على الاعتراف باتحاد النفس مع الجسد[٤] .

ولقد رد ديكارت على رجيوس Reguis بقوله أن النفس متحدة اتحادا جوهريا ووجوديا مع الجسد وأن الانسان من حيث هو مركب من نفس ومن جسد كائن بذاته لا بالعرض . وكان رجيوس قد اعترض على ديكارت قائلا :

---

(١) Garforth, F. W., **The Scope of philosophy**, p. 78.

(٢) Stumpf: **Samuel E.: Socrates to Sartre**, p. 255.

(٣) Kemp-Smith; N.: **Descartes philosophical Writings**, London, 1952, pp. 280-281.

(٤) ديكارت : التأملات ، ترجمة عثمان أمين ، التأمل السادس ، فقرات ٢ ، ٣ ، ٤ ، ٥ ، ٦ ، ١٣ ،

« إننا نستطيع أن نفهم الجوهر المفكر فقط على أنه مفكر ، وليس هناك ما يضطرنا لأن نصف ذلك الجوهر بأنه ممتد . . لأن صفتي الفكر والامتداد ليستا فقط متضادتان بل هما ببساطة مختلفتان »[1] .

كما أعلن ديكارت في خطاب له إلى الاميرة اليزابيث في مايو عام ١٦٤٣ بان النفس تفكر وأنها من حيث اتحادها بالجسم فهي تعمل وتحس معه ، كما تناول ديكارت في هذا الخطاب شرح نظريته للأميرة مبينا فيه كيف تستطيع النفس أن تحرك الجسد، ونراه يذهب في هذا إلى أنه توجد فينا أفكار ومعان أولية نستطيع بفضلها وتحت حمايتها أن نكون كل معارفنا الأخرى : ومن بين هذه المعاني لايوجد فينا خاصا بالجسم غير معنى الامتداد وخاصا بالنفس غير معنى الفكر . أما عن النفس والجسم معا فإنه توجد فينا فكرة اتحادهما التي تتضمن فكرة القوة التي تعمل بها النفس في الجسم ويعمل بها الجسم في النفس .

ولقد وجد ديكارت أن الغدة الصنوبرية مركزا لهذا الاتحاد ، لأنها تعكس أعضاء الجسم الأخرى وسريعة التأثر ومزدوجة أي نفسية وجسمية[2] .

ومع ذلك تظل هناك مشكلة تتعلق بطبيعة هذا التفاعل ، لأنه إذا ما كان ثمة تفاعلا حقيقيا بين النفس والجسم ، فينبغي على هذا الأساس أن يكون العقل ممتدا ، وهو ما يتعارض تماما مع ما ينادى به ديكارت ، كما لن تفضي قواعد منهجه لأية نتيجة واضحة ومتميزة لهذه المشكلة .

ولعل هذا ما جعل بعض اتباع ديكارت يبذلون قصارى جهدهم في ايجاد حل مقنع لمشكلة العلاقة بين النفس والجسد ، فقد حاول « ارنولد جيولينكس

---

(١) Brehier, E., **Histoire de la philosophie**, Tome II, Paris, 1929, Fas I, p. 84.

(٢) علي عبدالمعطي محمد : ليبنتز ، ص ٩٨ .

Arnold Geulincx » معالجة هذه المسألة من خلال نظريته عن « مذهب المناسبات أو نظرية التوازي Occasionalis or parallelism »*حيث يشير « أرنولد إلى ثنائية ديكارت الصارمة ، ويرفض تماما القول بوجود أي تفاعل بين العقل والجسم ، لأنهما جوهران منفصلان كل عن الآخر كما بينا[١] .

ـ اليقين الثاني

ـ تصور ديكارت عن الله وإثبات وجوده

لقد توصل ديكارت من الشك المنهجي الى اثبات انيته كجوهر مفكر، فالأنا التي أثبت وجودها استنبطها، من حقيقة كونه كائنا يفكر، ومن ثم ذهب الى أنه يكون موجوداً حين يفكر، فاذا توقف عن التفكير، كان ذلك بمثابة توقف عن الوجود، فأنا شيء يفكر أي جوهر يكون ماهيته التفكير[٢].

يعتمد ديكارت اذن على قاعدة ثابتة، هي مبدأ الكوجيتو Cogito (أنا أفكر واذن فأنا موجود)، وهو اثبات الوجود من الفكر، وهذه الحقيقة هي حدس محض وليست نتيجة استدلال أو قياس، ولو فرضنا أن هناك شيطانا خبيثا يضللني في كل شيء، فهو لا يستطيع أن يمنعني من التصديق، أو التيقن بأني موجود حين أفكر.

ثم يمضي ديكارت من حقيقة اثبات وجود الأنا كجوهر مفكر الى اثبات وجود الله[٢]. فيقدم ثلاثة براهين، تعتمد في حقيقة الامر على فكرة رئيسية

(*) « نظرية التوازي Paralletism » تذهب الى القول بأن العمليات العقلية والجسدية متلازمة ، وأن احدها يتغير بتغير الآخر ، ولكن من غير أن يكون بين سلسلتي التغير أي علاقة سببية » .

(١) Russell; Bertrand, **A history of Western Philosophy**, p.564.
(٢) Stumpf; Samuel Enoch: **Socrates to Sartre**, p. 253.

نجدها في أنفسنا، وهي فكرة الكمال المطلق[1]، يثبت بها وجود الله، والتي تتفق مع هدفه، نبسطها على النحو التالي:

البرهان الأول :

يمكن صياغته بالصورة التالية : أنني قادر على أن أتصور بغير أدنى شك، كان كائناً، وجوهرا لا متناهيا، أزلي، ثابت، مستقل، لديه المعرفة والقدرة الكاملتان، خلقني أنا وخلق سائر الاشياء.

وبما أنني كائن متناه وناقص، فلا يمكن أن أكون مصدر فكرة الكائن الكامل، لانها فكرة بسيطة وواضحة ومتميزة، ولما كان لكل معلول لا بد له من علة تصدر عنه، وبالنظر الى أنني موجود متناه، فإذن لا يخول لي ان أتخيل كائنا موجودا لا متناهيا، وبما أنني لست مصدر هذه الفكرة فكل ما يوجد بالفعل خارج نطاقي، لها علة أسمى مني هي الله، فالله اذن موجود[2]. يقول ديكارت في التأمل الخامس : «فاذا كان يلزم من استطاعتي ان استخلص من فكري فكرة عن شيء ما؛ ان كل ما أتبين في وضوح وجلاء أنه يخص ذلك الشيء انما يخصه في الواقع، أفلا استطيع أن استخلص من ذلك حجة ودليلا برهانيا على وجود الله؟»[3].

كما يؤكد لنا ديكارت على امكانية الموجود المتناهي - اي الانسان - على تصّور فكرة الموجود اللامتناهي، هي من مسلمات فكرتي عن نفسي باعتباري موجودا محددا أو متناهيا، لأن ما هو متناه يقتضي ضمنا كحد للامتناهي[4].

---

(١) أندريه كريسون: ديكارت، ترجمة حسن شحاته سعفان، ص ٢٦.

(٢) Garforth; F.W.: **The Scope of Philosophy**, p. 94.

(٣) ديكارت: التأملات، ترجمة عثمان أمين، التأمل الخامس، ص ٢١٢.

(٤) Hoffding, Harald, **A History of Modern philosophy**, Vol. 1, p. 223.

وعلينا ان نبحث في العلة التي أحدثت ذلك التصور فينا، وهذه العلة هي الله «يقول ديكارت» : وكذلك ما دمنا نجد في أنفسنا فكرة اله أو موجود كامل على الاطلاق، فيجوز لنا أن نبحث عن العلة التي أوجدت تلك الفكرة فينا، ولكن بعد التفاتنا الى ما تمثله لنا من عظيم الكمالات نجد أنفسنا مضطرين الى الاقرار بأنها انما جاءت الينا من موجود كامل جدا أي من اله هو موجود حقا : لانه ليس من البيّن فقط بالنور الفطري أن العدم لا يمكن ان يكون موجوداً لشيء مهما يكن، وان الاكمل لا يمكن أن يكون ناتجا عن الاقل كمالاً أو تابعا له»(١).

ومن ثم فقد نجدأنفسنا بصدد مشكلة نالت أهمية كبرى في الفلسفة المتأخرة، لقد كان في وسع ديكارت أن يبرهن على وجود الله عن طريق بديهية العليّة، ولكن ربما تفضي بديهية العليّة الى ما وراء فكرة الله، حيث لا ينبغي أن تكون لذات الله أي علة.

ومن أجل ذلك فقد حاول ديكارت أن يتفادى هذه الصعوبة، عن طريق التمييز بين ما تكون علته باطنة في ذاته، وتلك التي تكون علته خارجة عن ماهيته، وقد نظر الى الله باعتباره العلة وليس المعلول، أي أن الله هو «علة ذاته Causa Sui، وكموجود لا متناهي، حيث يملك الله قدرة حيوية غير محدودة على الاطلاق وهذه القدرة باطنة في ذاته، بحيث لا يفتقر الى شيء آخر سوى ذاته يستمد منها الوجود.

يعترض «ارنولد Arnould» وهو أحد المتحمسين للفلسفة الديكارتية، على عبارة «علة لذاته Self-Caused» ويرى أن هذه العبارة تتضمن تناقضا ذاتيا؛ ويذهب الى انه ليس في استطاعنا أن ننسبها الى الله بأي حال من الاحوال، اذ أنه

---

(١) ديكارت : مبادىء الفلسفة، ترجمة عثمان أمين، القسم الأول، فقرة ١٨، ص ١٠٧.

ـ على حد قوله ـ ليس في وسع أي فرد أن يعطي ما لا يملك، أي أن فاقد الشيء لا يعطيه، واذا ما استطاع اي فرد أن يهب نفسه الوجود، فينبغي بالمثل ان يكون حاصلا على الوجود من قبل، ولو كان الله هو علة ذاته، فيتعين بالمثل ان يكون معلولا لماهيته، اذ ان العلة تتقدم على معلولها في الزمان، ولكن الامر فيما يتعلق بالله على خلاف ذلك؛ اذ لا يوجد أي تمييز فيه بين الماضي والمستقبل، او بين الامكانية والواقع .

ويرى ديكارت أنه إذا ما قمنا باثبات وجود الله عن طريق بديهية العلية ، فينبغي علينا كذلك أن نطبق هذه البديهية على ماهية الله ، في حالة اذا ما تصورنا الله كعلة لماهيته فحسب(١) ويستطرد ديكارت قائلا بأن تعبير « العلة Cause » يمكن استخدامه وفقا لتشابه جزيء مع الله ، ويرجع ذلك إلى معرفتنا الناقصة ، فعلى الرغم من القول بأن الله هو علة لماهيته ، فيمتنع القول بأنه معلول لماهيته ، والا سيكون الله في هذه الحالة متجزئا إلى اجزاء تتفاوت في الدرجة .

ومن ناحية اخرى يؤكد ديكارت أن الشك نقص ، لأنه قصور عن بلوغ الكمال ، وبما أننا موجودات ناقصة ، فيتعين على هذا الاساس تصور موجود كامل وهو الله . ولكن بعد ما توصلنا إلى معرفة الموجود الكامل وهو الله ، فإن النقص لايزال مستمرا ، وفضلا عن ذلك ، كيف يمكن أن يصدر الانسان الناقص عن الموجود الكامل ؟ مع أن الموجود أو الكائن الكامل يحتوي على كل الاشياء الكاملة مثاليا .

وهنا يجيب ديكارت بأن النقص صفة تلتصق ـ بالضرورة ـ بالمتناهي ، وأن كل الأشياء المخلوقة هي متناهية(٢) .

---

(١) Hoffding; Harald: **A history of modern Philosophy**, Vol. 1, p. 225.

(٢) Ibid: p. 226.

البرهان الثاني :

أيا كانت معرفتنا بشيء ما أكثر كمالا من نفسي ، لايمكن أن تؤلف وجودي الشخصي . . واضح أنه لايمكن أن اكون حائزا على هذه المعرفة لأنني لو كنت أنا مصدرها ، لوهبت نفسي كل كمال ، وطالما أنني عاجز عن منح ذاتي هذا الكمال ، وبالاحرى عاجز عن ايجاد جوهر انيتي ، اذن فانني استمد وجودي من غيري ، وهذا الذي استمد وجودي منه ، إن لم يكن هونفسه الكامل ، فسيحتاج إلى غيره يمنحه الوجود ، إذن ، فلابد أن نصل إلى كائن كامل لامتناه وهو الله[١] . يقول ديكارت : ولكن من حيث أننا نعلم أننا عرضة لكثير من النقص ، وإننا لانملك هذه الكمالات المطلقة التي نتمثلها ، فيلزمنا أن نستنتج انها موجودة في طبيعة مختلفة عن طبيعتنا ، بالغة غاية الكمال ، أي هي الله ، أو على الأقل أنها كانت في الله من قبل ، وبما أنها لامتناهية فلابد أنها لاتزال قائمة فينا »[٢] .

ونستطيع أن نتبين بوضوح كيف استخدم ديكارت في برهانه الثاني ، على وجود الله نفس فكرة الكمال ـ ولكنها بمعنى آخر مختلف ـ حيث يؤكد لنا أنه إذا ما كنت أنا علة وجودي الخاص ، فإنني قد أكون علة فكرة الكمال الماثلة في عقلي ، ولكي أكون أنا علة فكرة الكمال ومصدرها ، فيلزم على هذا الاساس أن أكون أنا بذاتي كاملا ، ولما كنت موجودا ناقصا ، فينبغي إذن أن يكون العلة في وجودي وكذلك علة فكرتي عن الكمال خارجا عن ذاتي وهو الله[٣] .

---

(١) Wright; William Kellay: **A history of modern philosophy**, p. 77

(٢) ديكارت : مبادىء الفلسفة ، ترجمة عثمان امين ، القسم الاول ، فقرة ١٨ ص ١٠٨ .

(٣) Garforth; F. W.: **The Scope of philosophy**, p. 94.

البرهان الثالث :

برهان ديكارت الثالث على وجود الله ، هو احياء للدليل الوجودي عنده القديس انسلم St-Anselm » في العصور الوسطى ولكنه يتناوله بصيغة رياضية[1] . حيث يقول في القسم الرابع من « المقال عن المنهج » : أنني عندما عدت إلى امتحان ما لدى من فكرة عقلية عن موجود كامل ، تبين لي أن الوجود داخل فيها على النحو الذي يدخل به في الصورة العقلية لمثلث تكون زواياه الثلاث مساوية لقائمتين ، ويفضي ذلك إلى أن الوجود مفهوم في معنى الكمال المطلق ، فلو كان الله غير موجود ، لتحتم أن يكون ناقصا ، وللزم أن نتصور كائنا آخر يفوقه في الكمال بوجوده ، ولكان هذا الكائن هو الموجود الكامل ، موجودا هو على الأقل مساو في اليقين لاعظم مايمكن أن يكون برهانا هندسيا[2] .

ولعل ما يهمنا أن نؤكده هنا ، إذا ما قمنا بمقارنة صياغة ديكارت للبرهان الوجودي ، بما جاء عند القديس انسلم » ، ورغم ما بينهما من تشابه واضح ، هو اختلاف كل منهما في نقطة البداية ، بمعنى أن فكرة الله عند انسلم هي من الافكار التي يمكن تصورها أو تخيلها عن كائن اسمى ، في حين نجد أن فكرة الله عند ديكارت هي فكرة كائن كامل ، وهي فكرة توجد فينا وجودا فطريا .

ومن ناحية اخرى فثمة وجه اختلاف آخر في الصياغتين ، بحيث يجعلهما مستقلين الواحد عن الآخر ، حيث يفترض العالم اللاهوتي أنسلم ، أننا نعتقد في وجود الله ويستخدم برهانه بمثابة تبرير معقول لهذا الاعتقاد . أما عند الرياضي

---

(١) Wright; William Kellay: **A history of modern philosophy.** p.78.

(٢) ديكارت : مقال عن المنهج ، ترجمة محمود محمد الخضيري ، ص ٦٥ ، وكذلك :
Flew; Antony: **God and philosophy,** Hutchinson and co., LTD, London, 1974, p. 76.

ديكارت فهو بقبول مبدأ الأفكار الواضحة والمتميزة كمعيار للحقيقة ، يحاول أن يبرهن على وجود الله من تحليل فكرة الكائن الكامل ، والتي تتفق مع « مذهبه الفطري innatism » ، إذ أن الوضوح والتميز ماثلان لعقلنا مباشرة قبل أي اتصال بالواقع الخارجي[١] .

ـ اليقين الثالث

ـ العالم الطبيعي عند ديكارت

بعد أن توصل ديكارت إلى إثبات حقيقة وجود ذاته المفكرة ، أي وجود أنيته باعتباره جوهرا مفكرا ، ثم إثباته وجود الله كحقيقة يقينية متسامية ، يمضي ديكارت إلى محاولة إثبات وجود العالم الخارجي .

لقد واصل ديكارت طريقه في تحقيق مطلبه الثالث ، بنفس المنهج السابق ، متخذا من اليقين الأول واليقين الثاني دعامتين يؤسس بهما وجود العالم الخارجي ، ويستهل بذلك بطرح سؤال عما إذا كان باستطاعته التأكد من وجود الأشياء الأخرى الماثلة في العالم الفيزيائي ، موجها نظره إلى جسمه[٢] .

ومن ثنايا إجابته على هذا التساؤل نراه يشير إلى العوامل التي تؤدي إلى وقوعنا في الخطأ ، حيث يقرر أن علة هذا الخطأ هو نتيجة لتضافر قدرتين في النفس الإنسانية ، هما القدرة على الفهم والإدراك ثم قوة الإرادة ، ولما كانت الإرادة كاملة ومطلقة بلا حدود ، بالقياس إلى قدرتنا على الفهم المحدودة ، أي أن مدى الإرادة

---

(١) Ryan ; John : Studies in philosophy. and history of philosophy, The Catholic Uni, of America, Vol. 6., 1973, p. 157.

(٢) Stumpf; Samuel Enoch: **Socrates to Sartre,** P. 253.

أعظم من مجال الفهم ، فربما نختار بعض إرادتنا ونتعجل في أحكامنا على الأشياء التي لا تتضح لنا بجلاء ، ومن هنا نتزلق في الخطأ[1] . كذلك قد ينشأ الخطأ نتيجة لاضطراب وغموض الإدراك الحسي ، ومن ثم يرفض ديكارت الاعتماد على الحواس كمصدر للمعرفة ، ويطالبنا باستخدام نور العقل الفطري في التمييز بين الأشياء الخارجية الفيزيائية .

يتقدم ديكارت - في مجال معرفة الأشياء الخارجية - بمثال الشمعة المشهور ، يوضح لنا بمقتضاه ماهية الأشياء المادية وطبيعتها ، ويتلخص هذا المثال في أن ما نعرفه من الشمعة ليست هي الصفات الظاهرية التي ندركها بالحواس كاللون والرائحة مثلا ، حيث أن هذه الصفات قد تلاشت من الشمعة نتيجة الحرارة ، والذي يظل من الشمعة وما ندركه فيها إدراكا واضحا ومتميزا هو امتدادها[2] . ولكن هذا الامتداد ليس هو الامتداد الحسي الذي أتمثله بحواسي وبخيالي ، بل هو الامتداد الذهني ، أي ما يدركه الذهن من ماهية الشمعة ، ويراه رؤية جلية ومتميزة أو بلمحة من لمحات الذهن . يقول ديكارت : « لابد من التسليم بأنه ليس في مقدوري أن أدرك بالخيال ماهية هذه القطعة من الشمع وإنما الذي يدركها ذهني وحده »[3] . وعلى هذا الأساس فإننا إذا ما دققنا النظر في سائر الأشياء المادية الخارجية التي تشكل العالم الخارجي ، لم نجد إلا فكرة واحدة بسيطة ومتميزة دائما تظل كما هي ، مهما تغيرت الصفات الحسية ، تلك هي فكرة الامتداد ، ومن ثم نستطيع القول بأن الامتداد وحده هو الصفة الأولى وهو جوهر الجسم المادي المستقل عن جوهر النفس ، أما بالنسبة للصفات الأخرى كاللون والطعم والرائحة فهي صفات ثانوية .

---

(١) Hoffding; Harald: **A history of modern philosophy,** Vol. I, p; 239.

(٢) Wright; William Kellay: **A history of philosophy,** PP. 79-80.

(٣) ديكارت : التأملات ، ترجمة عثمان أمين ، التأمل الثاني ، ص ١٠٦ .

يتضح لنامن ذلك أن الحواس قاصرة على تزويدنا بالمعرفة الحقيقية عن العالم المادي ، بل تعتمد معرفتنا لهذا العالم ، على مبدأ « الأفكار الواضحة المتميزة » ، ولكن ما الذي يكفل أن تكون هذه الأفكار المتمثلة في أذهاننا تعبر عن أشياء واقعية بالفعل ؟ وهنا يلجأ ديكارت إلى الله كضامن لحقيقة هذه الأفكار ، لأنه من غير الممكن أن تخدعنا وتضللنا الأفكار التي أودعها الله فينا[1] .

ويرى ديكارت أن العالم الفيزيائي يتصف بأنه يخضع لنظام صارم أو هو محكوم بقوانين آلية ، ولا تؤهلنا معرفتنا بالله لملاحظة هذه القوانين التي تميّز هذا العالم ، بل أن مثل هذه المعرفة يمكن أن تتحقق عن طريق الأبحاث العلمية .

ومن ناحية ثانية يعتقد ديكارت أن المادة وحركاتها تظل ثابتة في المكان ، فحجم المادة وكمية الحركة في العالم ثابتة ، لا تزيد ولا تتغير على الإطلاق ، بل ما يبدو أن المادة تتمدد فحسب ، وذلك في الحالة التي تنفصل فيها الجسيمات المادية عن بعض . وعلى هذا الأساس لا يمكن بأي حال من الأحوال أن تزيد أو تنقص كمية الحركة الإجمالية في العالم[2] . وقد حاول ديكارت ـ يقول هوفدنج Hoffding ـ أن يفسر الوحدة والنمو في العالم وفقا للقوانين العامة للطبيعة ، كما حاول من جهة أخرى أن يفسر حياة الكائن الحيّ والحياة العضوية وفقا لقوانين آلية محضة . وها هنا نجد أن ديكارت جعل من علم وظائف الأعضاء (الفسيولوجيا) ، علما آليا كعلم الفلك سواء بسواء . وكما أنه قد تخلى عن علم اللاهوت في فرضيته الكوزمولوجية ، كذلك نراه يتخلى عن علم النفس في آليته العضوية ، ويتصور الجسم الإنساني وقد تألف من أجزاء مادية ، تعمل وفقا لقوانين الحركة والحرارة من غير تدخل أي نفس على الإطلاق[3] .

---

(١) عثمان أمين : ديكارت ، ص ص ١٩٩ ـ ٢٠١ .

(٢) Wright; William Kellay: **A history of modern philosophy**, P. 81.

(٣) Hoffding; Harald: **A history of modern philosophy**, Vol. I, PP. 232-233.

وقد اعتبر ديكارت أن سائر أجسام الكائنات الحية مجرد آلات ، ولما كانت الحيوانات خالية من الشعور والوعي فهي تمارس عملها كآلات آلية الحركة ، وتخضع بدورها لنظام العالم المادي ، أي تتحكم فيها قوانين الفيزياء ، فيما عدا الإنسان لأن لديه النفس التي ينفرد بها عن سائر الحيوانات ، وهذه النفس تمارس وظائفها في الجسم عن طريق الغدة الصنوبرية ، وهو المكان الذي تلتقي فيه النفس بالأرواح الحية ، ونتيجة لهذا الاتصال يتم التفاعل بين النفس والبدن ، حيث ينحصر تأثير النفس على تغيير اتجاه حركة الأرواح الحيوانية ، وينتج عن ذلك وبطريق غير مباشر ، حركة أجزاء البدن الأخرى(١) .

ولكننا عندما نتساءل ماهو الموقف بالنسبة للكائنات البشرية ؟ يقول ديكارت : أن كثيرا من أنشطة جسم الإنسان هي أفعال آلية تماما كما هو الحال عند سائر الحيوانات ، فكل ما يقوم به الإنسان من أفعال فيزيائية ، كعملية التنفس ، والدورة الدموية ، والهضم ، هي في واقع الأمر عمليات آلية بحتة . كما نجده يذهب - في نفس الوقت - إلى أن النفس تقوم بمهمة توجيه الحركة في بعض عناصر وأجزاء الجسم الإنساني .

أي أن ديكارت حاول بوضوح أن يعطي تفسيرا للجسم الإنساني باعتباره آلة مادية ، وفي الوقت عينه ، يحافظ على إمكانية تأثير النفس على السلوك الإنساني ، من خلال نشاط الإرادة . لذلك يختلف الإنسان عن الحيوان ، فهو - أي الإنسان - يستطيع ممارسة أنماط عديدة من النشاط وأن يشارك في التفكير المحض ، كذلك من الممكن أن تؤثر في عقله بعض الإحساسات والإدراكات الحسية الفيزيائية ، ومن

---

(١) Russell; Bertrand: **A history of western philosophy,** P. 561.

وأيضا : Keeling, S.V., **Descartes,** P. 201.

ثم فالعقل الإنساني هو الذي يتولى توجيه الجسم ، وهذا الجسم يتحرك بقوى آلية مجردة[1] .

ومما لا شك فيه أن الجسم الإنساني يتميز ببعض الصفات التي تتفق تماما وقوانين الميكانيكا والفيزياء العامة ، ومع ذلك فهناك ظواهر واقعية تتصل بهذا الجسم ، اعترف ديكارت بعجزه عن تفسيرها تفسيرا كاملا . وإن كان الأمر على هذا النحو ، فما قيمة القرص الآلي في ميدان الإنسان ؟[2] .

لقد قدم ديكارت مذهبا جزئيا ، فمن أهم ما تفضي به مظاهر ثنائيته المشهورة ، أنه وضع حاجزا أساسيا بين « الطبيعة المادية » وبين « الطبيعة البشرية » . وقد تصور كل شيء ، فيما عدا الإنسان ، بأنه مقيد تماما بقوانين حتمية هي التي تتحكم فيه ، أما بالنسبة للإنسان عند ديكارت ، فهو وحده الذي يوجد في عالم ويؤثر فيه ، وإذا كانت أجسام البشر مجرد أجزاء من عالم المادة الممتدة ، لها نفس مكانة الأجسام الحيوانية ، من حيث خضوعها للقوانين الطبيعية ، فإن للإنسان فضلا عن ذلك وعيا ونفسا خالدة . هذا الوعي وهذه النفس ينتميان إلى عالم أعلى ، هو عالم « الفكر » ، بحيث يمثل الإنسان وحدة متميزة تجمع في دفتيها بين « الجوهر المفكر » و « الجوهر الممتد »[3] .

---

(١) Stumpf; Samuel Enoch: **Socrates to sartre,** P. 254.

(٢) نجيب بلدي : ديكارت ، ص ١٤٦ .

(٣) هنترميد : الفلسفة أنواعها ومشكلاتها ، ترجمة فؤاد زكريا ، ص ٣١٣ .

(٢) الاتجاه التجريبي

ينصب اهتمام الاتجاه التجريبي على الواقع ، ويرفض كل المسلمات النظريةالعقلية السابقة ، بعد أن اكتشف خطأها وهو في معرض التحقق من صدقها بالتجربة وشهادة الحواس .

فقياساً على الاتجاه العقلي ، كان الاتجاه التجريبي أكثر إبعادا للموروث ، وأكثر رفضاً للتراث الفكري القديم ، الذي يشكل العلم حينذاك جانبا منه .

ومن هنا يرفض الاتجاه التجريبي المسلمات كلها بلا استثناء باعتبارها أوهاماً أو شبه أوهام . لذلك نجد قوة الرفض فيه أعظم ما في الاتجاه العقلي الذي لم يرفض إلا الشكل التبريري القديم الواضح المكشوف ، وأعطى أشكالاً جديدة أكثر ذكاء مع بقاء المضمون أو المحتوى كما هو ، في حين أن الاتجاه التجريبي يرفض الشكل والمضمون على حد سواء[١] .

يتفق أصحاب الاتجاه التجريبي على أن سائر معارفنا إنما ترجع إلى الإحساس ، فمن فقد حاسة فقد المعرفة أو العلم بما يقابلها من محسوسات ، ومن ثم فإن المعرفة التجريبية أو الحسية ليست ضرورية مطلقة ـ كما هو الحال عند أصحاب الاتجاه العقلي ـ بل هي نسبية تجريبية .

وينكر الحسيون دعوى العقليين القائلين بالأفكار الفطرية وقبلية المعرفة ، وبالبديهيات والمباديء الأولية وبضرورة قضايا المعرفة وكليتها ، فإن هذه كلها ترجع إلى الحس والتجارب والخبرات الحسية[٢] .

---

(١) حسن حنفي : في الفكر الغربي المعاصر ، ص ٢٨ .

(٢) محمد علي أبو ريان : الفلسفة ومباحثها ، ص ٢٢٨ .

ونود أن نشير هنا إلى أنه إذا كان الحسيون يفضلون الحس على العقل والعقليون يؤثرون العقل على الحس ، فلا يفهم من ذلك أن الحسيين ينكرون العقل إنكاراً تاماً ، وأن العقليين ينكرون الحس إنكاراً تاماً . ففيما يتعلق بموقف الحسيين أو التجريبيين من العقل ، نقول أنه لا يوجد أي اتجاه أو مذهب فلسفي يبيح لنفسه أن ينكر العقل تماماً ، لأن الفلسفة كلها تقدم على التأمل العقلي . وفيما يتعلق بمذهب العقليين من الحس فيجب أن نفهم كلامهم ، في هذا الموضع ، على أنهم يفضلون عليه العقل فديكارت مثلاً يرى أننانستطيع أن ندرك الأشياء عن طريق الحس ، بل حتى عن طريق الخيال . ولكن إدراكنا لها عن طريق العقل ، يجعلنا ندركها في وضوح وجلاء وتميز .

ومن هنا كانت أفضلية العقل عنده . كما اعترف كانط بأن الحس يلعب دوراً ما في المعرفة ، بل إنه ذهب إلى أن الصور العقلية تظل فارغة من المضمون حتى تجيء الإدراكات الحسية فتملؤها .

فالمسألة إذن ليست مسألة إلغاء العقل عند الحسيين ، وإلغاء الحس عند العقليين ، بل هي مسألة أفضلية الحس على العقل عند أصحب المذهب التجريبي أو الحسي ، وأفضلية العقل على الحس عند أصحاب المذهب العقلي . أضف إلى ذلك أن الحسيين يعترفون بوجود المعرفة العقلية ، لكنهم يؤولونها تأويلاً خاصا ـ كما سنرى ـ باعتبار أنها مجرد صدى لإدراكاتنا الحسية ، والأمر شبيه بذلك عند العقليين ، فهم يعترفون بوجود المعرفة الحسية لكنهم يؤولونها تأويلاً خاصاً . فهي عند ديكارت بحاجة إلى رقابة دائمة من العقل ، ومنهج خاص يهدف إلى توضيحها وإزالة الغموض الذي يحيط بالوجود المادي كله . ومن ذلك رأى ديكارت أن العقل يسير بحذاء المادة موازيا لها . . وهي عند كانط بحاجة إلى أن تشكل تشكيلاً

عقليا ، وتوضع في قوالب وإطارات ينشرها العقل عليها لينظمها ويردها إلى شيء من الوحدة[1] .

وسنحاول على الصفحات القادمة التعرف على أهم ملامح المذهب التجريبي عند فيلسوف انجلترا التجريبي جون لوك ، على أساس أنه يعبر عن روح الاتجاه التجريبي في العصور الحديثة .

ومما لا شك فيه أن جون لوك خير ممثل للنزعة الحسية والاتجاه التجريبي في القرن السابع عشر ، فقد رفض مذهب القائلين برد كل معارفنا ومعلوماتنا إلى الفطرة ، ونادى بأن كل معرفة إنما تستمد أساساً من التجربة والخبرة الحسية ، فالإحساس هو المصدر الوحيد للمعرفة .

وهكذا يرى لوك أن التجربة هي مصدر الأفكار والمعاني ، ولكن هذه التجربةعنده تنقسم إلى نوعين هما : التجربة الحسية الظاهرية أي التي تتصل بالعالم الخارجي ، أما النوع الثاني فيتمثل في التجربة الباطنية أو التأمل الذي يتعلق بعالمناالداخلي .

إذن فسائر أفكارناومعارفنا ، من غير استثناء ، ترد إلينا من خلال الإحساس الذي بواسطته نجرب العالم الخارجي ، ونتلقى صور وانطباعات المحسوسات ، ثم يتولى العقل ملاحظة عملياته الذاتية وتكوين الأفكار . ولكن هذه العمليات العقلية لا تبدأ نشاطها إلا عندما يحصل العقل على الأفكار ، وهذه الأفكار لا ترد إلا من الإحساس[2] .

---

(١) يحيى هويدي : مقدمة في الفلسفة العامة ، ص ص ١٤٤ ـ ١٤٥ .

(٢) Stumpf, Samuel Enoch: Socrates to Sartre, P.74.

وهذا يعني أن التجربة والإحساس سابقين على العمليات العقلية ، إذ أن العقل لا يزاول نشاطه إلا بعد ماتمده الخبرة والتجربة بالأفكار والمعاني ، فيحاول أن يتأمل هذه الأفكار ؛ أي أن سائر أفكارنا هي وليدة التجربة فحسب ، وليست كامنة فينا ، أي أنها ليست فطرية .

ويعتقد لوك أن القول بالأفكار والمعاني الفطرية تدع مجالاً واسعاً للتقدير الشخصي ، ما دامت معرفة باطنة ، فلا يريد أن يدعها تعبث بنظرية المعرفة وتنكر وجود الله ، وهما الأمران الضروريان لاتفاق العقول وطمأنينتها . لذلك يقول : « لكي نحصل على معرفة صادقة يجب أن نسوق الفكر إلى الطبيعة الثابتة للأشياء وعلاقاتها الدائمة ، لا أن نأتي بالأشياء إلى فكرنا »[1] .

وعلى أية حال فقد لعب لوك دوراً بارزاً ومؤثراً في الحياة الفكرية والسياسية ، سواء بالنسبة للمجتمعات الأوربية عامة ، أوفي المجتمع الإنجليزي خاصة ، بقوة أسلوبه ورصانته وانتشار أفكاره وكتاباته وشدة تأثيرها في النفوس ، كما امتاز بالنشاط المتدفق الحيوي والقدرة البالغة في توجيه دفة السياسة ، ولعل هذا ما جعل « ويليام داننج » يصرح بقوله : « إن من مآثر جون لوك وإسهاماته للنظرية السياسية هو مذهبه عن الحقوق الطبيعية »[2] .

وربما يطلق أحيانا على لوك بأنه المؤسس لعصر العقل ، إلا أنه يعد بحق واحداً من أبرز المؤسسين للفلسفة الكاملة التي صاغت القاعدة الصلبة والأساس الراسخ للحضارة الصناعية الغربية الحديثة ، حيث يرجع إليه الفضل في وضع النظرية التي أوضحت معالم الطريق أمام العلماء ورجال الدولة والتجار ورجال الصناعة على حد سواء ، وإن كان يعتبره النقاد أول فيلسوف مادي ، فهو إلى

---

(١) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة ، ص ١٣٩

(٢) Maxey; Chester, Political philosophies, P. 261.

جانب ذلك أول فيلسوف ومفكر تحرري عظيم[١]. فحركات التحرر الكبرى التي سادت أوربا في القرن الثامن عشر كانت امتداداً طبيعيا لفلسفة لوك ، تلك الفلسفة التي ارتكزت على احترام القيم الإنسانية والحرية الفردية ، سواء في الدين أو الفكر أو السياسة ، وطالبت بتحرير الفرد من سلطان واستبداد الكنيسة[٢] .

كتب لوك قبل وفاته بعام رسالة لأحد أصدقائه يقول فيها :

«إن حب الحقيقة لذاتها يعد المكوّن الأساسي لكمال البشر في عالمنا هذا، ومن ثم فهو «اللبنة الأولى The Seed-Plot التي تنشأ عليها سائر الفضائل الإنسانية الأخرى[٣].

وتدلنا هذه العبارة على منزلة وأهمية الحقيقة بالنسبة للإنسان، بإعتباره منتميا إلى الكائنات العاقلة، وكلما إستطاع الإنسان أن يقترب من الحقيقة عن طريق الفهم الواعي والإدراك الواضح، إتسعت آفاق معرفته وإزدادت سيطرته وسيادته على الكائنات الأخرى في هذه الحياة[٤].

أي أن لوك أراد أن يصل إلى الحقيقة، من خلال تشييد المعرفة البشرية على دعائم قوية لا يتطرق إليها الشك، وفي سبيل تحقيق هذا الهدف يخصص لوك كتابه «مقال عن الفهم الإنساني»، الذي يعد من أعظم الأعمال المبدعة في تاريخ الفكر الفلسفي .

---

(١) Look, John: Lock on politics, Religion, and Education, By Cranston, Maurice, London, 1965, P.7.

(٢) عزمي إسلام : جون لوك، دار المعارف بمصر، القاهرة ١٩٦٤، ص ١٥ .

(٣) Hoffding, Harald, A history of modern philosophy, Vol, 1, p. 382.

(٤) Ayer, A. J. and Winch, Raymond, British empirical philosophers, p. 31.

أ ـ مبحث المعرفة عند لوك

يحدثنا لوك عن الظروف والملابسات التي أفضت به إلى كتابه المقال، فيشير إلى أنه قد جرت مناقشة بينه وبين لفيف من أصدقائه حول مبادىء الأخلاق والدين المنزل، وحيث أنهم لم يوفقوا في حل المشكلات التي أثارها في هذا الصدد، فقد أدرك لوك أنه من الضروري القيام بفحص قدراتنا الخاصة، والنظر فيما هو في قدرتنا على تناوله من المسائل، وأيها فوق طاقتنا على الإحاطة بها وتناوله. وهكذا تأدى به البحث في مشكلات اللاهوت والأخلاق إلى أن يلج باب المعرفة .(١)

ولما كان هدف لوك هو تفسير المعرفة البشرية، فإن المهمة الأولى هي البحث عن طبيعة المعرفة وحدودها، ومما لا شك فيه أن موضوع طبيعة المعرفة والمصادر التي تستمد منها، من الأمور التي شغلت فكر الفلاسفة على مر التاريخ الإنساني كله وقبل عصر لوك. فإننا نعلم كيف يميز أفلاطون بين المعرفة والإعتقاد، وكيف حاول البرهنة على أن المعرفة دائمة وغير قابلة للتغير، وذلك بالتصميم على رفضه للتجربة الحسية المتغيرة، ودعوته بممارسة التفكير المحض أي التأمل، فالمعرفة عند أفلاطون هي ضرب من التذكر «Recollection» أما أرسطو فعلى الرغم من أنه كان من تلامذة أفلاطون، إلا أنه رفض بشدة نظرية المثل الأفلاطونية، وبدلا من أن يجعل الحقيقة في عالم مثالي يتضمن مثل الأشياء ونماذجها، نجده ينزل ـ كما يقولون ـ هذه المثل وهي في حقيقة أمرها كليات، ينزلها من السماء إلى الأرض، أي إلى الواقع المحسوس، ومن ثم فليست الحقيقة في المثال الكلي الأفلاطوني، بل أصبحت في الجزئي أي في الجوهر المحسوس

---

(١) O'connor, D.J,. Critical history of Western philosophy, p. 205.

المشخص، فهو يتضمن أي هذا الجزئي طبيعته الكلية، أي أن الكلي المثالي أصبح بمثابة الصورة عند أرسطو .

ويمكننا أن نلاحظ عند «القديس توما الأكويني «St. Thomas Aquina» التمييز الحاسم بين المعرفة المنزلة عن طريق الوحي والمعرفة الطبيعية، فالنوع الأول من المعرفة تمنحه العناية الإلهية للإنسان، أما المعرفة الثانية فهي تنشأ من الإدراك الحسي نتيجة تكوين التصورات العقلية. بينما نجد أن نقطة الإنطلاق في فلسفة ديكارت هي السعي وراء المعرفة اليقينية التي لا يرقى إليها الشك، وكان الكوجيتو Cogito» بمثابة التبرير العقلي لنسقة الميتافيزيقي .

وعلى أية حال فثمة إتجاهين بصدد مسألة المعرفة، فالمذهب أو الإتجاه العقلي يعتبر العقل البشري مصدراً مستقلا للمعرفة، ويحتوي على سائر الحقائق القبلية، التي يمكن إدراكها من غير اللجوء إلى التجربة، في حين يقرر المذهب التجريبي أن المعرفة مستمدة أساسا من الملاحظة والتجربة، وتقتصر وظيفة العقل على المساهمة في إبداع المعرفة، ولكنه لا يستطيع أن ينشئها بنفسه .

والجدير بالذكر أنه منذ القرن الرابع عشر قبل الميلاد إلى القرن السابع عشر الميلادي، ظلت السيادة معقودة للمذهب العقلي، بفضل تأثير أفلاطون. ويبدو أن تاريخ المذهب التجريبي يرجع إلى ما قبل سقراط، كما لجأ أرسطو إلى التجربة إلا أنه يقيم قواعدها على بعض أسس العقل، وكذلك نرى كيف أن القديس توما الإكويني يلجأ إلى تفسير المعرفة الطبيعية أي الحسية عن طريق المعرفة العقلية، ونجد روجر بيكون يصرح بأهمية العلم التجريبي كوسيلة لا غنى عنها لبلوغ الحقيقة، ومن غير التجربة يتعذر علينا الوصول إلى المعرفة اليقينية، ويشترك مع روجر في هذا الإتجاه كل من ويليام أوكام وفرنسيس بيكون .

والواقع أنه خلال عصر لوك إزداد الإهتمام بالمذهب التجريبي، واحتل العلم التجريبي مركز الصدارة، الأمر الذي أدى إلى تقدم ملموس للمعرفة العلمية في القرن السابع عشر .

ويهمنا أن نشير بأن إسهامات ويليام أوكام وروجر وفرنسيس بيكون وغيرهم من التجريبيين، إقتصرت على صياغة أساليب ومناهج البحث العلمي، ولم تقم بأي محاولة منظمة لتحليل وتبرير الدعوى القائلة بأن المعرفة مستمدة من التجربة، ويبدو أنهم لم يدركوا قدرة العقل البشري على إكتساب المعرفة من هذا المصدر، كذلك لم يتعرضوا للطريقة التي يتم بها تشكيل معارفنا من المواد الخام للإدراك الحسي. (١)

ومن ثم يرجع الفضل إلى لوك في تطبيقه المنهج الإستقرائي على أصل المعرفة الإنسانية(٢)، ومحاولته وضع حدود وضوابط للفهم الإنساني، فبناء الحياة كله لا يستقيم إلا بإرساء أسس المعرفة السليمة .(٣)

لقد بدأ لوك الكتاب الأول من المقال بإنتقاد مذهب القائلين بأن المعرفة فطرية، ثم إتجه إلى إثبات أنها مكتسبة، وفي ثنايا هذا الإثبات يعرض لتحليل الأفكار تحليلاً مستفيضاً، يدلل على قصور حجج المذهب الفطري، والتي تعتمد في جوهرها على أن العقل يدرك من تلقاء نفسه قوانين المنطق الواضحة بذاتها، وبأن الناس يتفقون جميعا على القواعد الأخلاقية، وقد تمسك الكثيرون بهذه النظرية لأهميتها في البرهنة على وجود الله، فيرفض لوك الحجتين ويقرر بأن كثيرا من الناس كالمتوحشين والمجانين والأطفال الصغار لا يدركون هذه الأفكار ولا

---

(١) Garforth; F.W,. The Scope of philosophy, pp. 102-104.

(٢) عزمي إسلام: جون لوك، ص ١٨ .

(٣) محمد فتحي الشنيطي: مقالة «في الفهم الإنساني»، تراث الإنسانية ـ المجلد الرابع، ص ٤٣٦ .

يتفقون عليها، ولو فعلوا لما نهض ذلك دليلاً على فطريتها، بل لا يمنع ذلك من أن تكون مكتسبة .[1] ثم يناقش لوك بعد ذلك الأفكار، فيذكر أن الأفكار إما أن تكون بسيطة وإما أن تكون مركبة .

ـ الأفكار البسيطة والأفكار المركبة

يرى لوك أن العقل يولد «صفحة بيضاء Tabule Rase» وتقوم التجربة بإمداده بالأفكار والمعلومات . والتجربة عنده تتألف من نوعين :

١ ـ التجربة الحسية الظاهرية وهي التي تقدم لنا المعلومات والأفكار عن العالم الخارجي .

٢ ـ التجربة الباطنية أو التأمل Reflection ، الذي يتم عن طريق العمليات العقلية الداخلية كالتذكر والإعتقاد والإرادة .

وكل هذه العناصر هي أفكار بسيطة، يكوّن منها العقل أفكارا مركبة، فالإحساس أولا ، ثم التفكير هما المصدران الوحيدان لأدوات المعرفة .[2] أي أننا إذا عجزنا عن الإحساس والإدراك لاستحالت علينا المعرفة .[3] يقول لوك: « . . . تلكم هي الطريقة الوحيدة (يعني إلتماس المعرفة من التجربة) التي أستطيع أن أكتشفها والتي تأتي بواسطتها أفكار الأشياء إلى الفهم . فإذا كان لدى البعض أفكارا فطرية أو مباديء منزلة، ينعم بها العقل، وإذا كانوا مستوثقين من ذلك، فمن المستحيل على الآخرين أن ينكروا عليهم تلك الميزة التي يبزون بها أقرانهم . أما أنا فحسبي أن أتحدث عما أجده في نفسي .

---

(١) O'connor, D.J., Critical history of western philosophy, p. 207.

(٢) Marias; Julian, History of philosophy, p.255.

(٣) محمد فتحي الشنيطي : جون لوك، ص ٥٧ .

إنني لا أزعم أنني أعلم، وإنما أنا أبحث، ومن ثم فليس في مستطاعي إلا أن أقر هنا ثانية بأن الإحساس الخارجي والإحساس الباطني لا يعدوان أن يكونا طريقين للمعرفة يستخدمها الفهم، وهذا هو ما يسعني أن أجده. هذان الطريقان وحدهما، بقدر ما أستطيع أن أكتشف، هما النافذتان اللتان ينفذ منهما الضوء إلى الحجرة المظلمة .[1]

يتضح مما سبق أن الأفكار المركبة تعتمد أساساً على الأفكار البسيطة إذ أنها مؤلفة أو مركبة منها، والأفكار البسيطة تستند بدورها على الإحساس والتفكير معاً، فالإحساس هو المصدر الأول لتكون الأفكار بنوعيها البسيطة منها والمركبة .[2]

ويجمع لوك الأفكار ويصنفها، لكي يبين أنها ترتد جميعا إلى الإحساس والتفكير، فيرى أنها على الرغم من مثولها أمام العقل مباشرة، إلا أنها ليست كلها أفكاراً بسيطة Simple فكثير منها مركب «Compound» ، ويمكن الكشف عن أجزائها البسيطة بالتحليل، فالأفكار البسيطة وحدها هي المعطاة في عمليتي الإحساس والتفكير معاً، ومن الأفكار البسيطة يتولى العقل صياغة الأفكار المركبة . ومن ثم فإن ما يميز الأفكار البسيطة أنها ليست من نتاج العقل، بل العقل ينفعل بها. أما الأفكار المركبة فالعقل فاعل بالنسبة لها لأنه هو الذي يركبها. [3]

والأفكار البسيطة عنده ثلاثة أنواع :

١ ـ أفكار محسوسة أي ندركها بالحواس الظاهرة، مثل قولنا بارد وصلب .

(١) جون لوك: مبحث في الفهم الإنساني، ترجمة محمد فتحي الشنيطي، جـ١، ص ص ٢١١ ـ ٢١٢.

(٢) عزمي إسلام: جون لوك، ص ٥٨.

(٣) محمد على أبو ريان: الفلسفة الحديثة، ص ١٢٥.

٢ ـ أفكار مستمدة من الإحساس الباطني أو التأمل، وهي ترجع إلى الذاكرة والإنتباه والإرادة .

٣ ـ أفكار ترجع إلى الإحساس والتأمل الباطني معاً، مثل أفكار الوجود والوحدة واللذة والألم والقدرة .[١]

وإذا ما إنتقلنا إلى الأفكار المركبة عند لوك، نجدها تنقسم إلى ثلاثة أنواع : فهي إما أغراض أو جواهر وإما علاقات .

أ ـ والأعراض Modes هي الأفكار المركبة التي تشير إلى صفات لا توجد بذاتها، بل تقوم بغيرها، مثل فكرة المثلث والجمال والصداقة، .والتي تفتقر في وجودها إلى وجود شيء يتصف بها .

ب ـ أما الجواهر Substances فهي الأفكار التي تدل على أشياء تقوم بذاتها، ويمكن أن تقوم عليها الأعراض، مثل إنسانٍ ما، كزيدٍ أو عمرو. وهنا يتساءل لوك لئن كان في وسعنا أن نشكل فكرة واضحة عن الصفات المختلفة، فهل نستطيع أن نشكل فكرة واضحة عن الجوهر أو نعطي عنه تفسيراً معقولاً ؟

الإجابة هنا بالسلب، ففكرة هذا الجوهر فكرة «مشوشة مضطربة تنتمي إليها الصفات وتقيم فيها .» إن اسم جوهر يدل على سند، مع أننا لا نملك يقيناً أية فكرة واضحة ومتميزة عن ذلك الشيء الذي نفترض كونه سنداً .[٢]

فالجوهر إذن فكرة ضرورية لأن التفكير الفلسفي جرى على إفتراض وجود شيء يقوم إلى جانب الكيفيات من إمتداد وشكل وصلابة وحركة . . . إلخ على

(١) يوسف كرم : الفلسفة الحديثة، ص ١٤١ .

(٢) محمد فتحي الشنيطي : جون لوك، ص ٧٦.

الرغم من أننا لا نعرف ما هو على حد قول لوك[1]: «. . وإذا سئل شخص ما ما الموضوع الذي يرتبط به اللون أو الوزن ؟» لن يجد ما يقوله سوى «الأجزاء الصلبة الممتدة» ـ فإذا ما سئل: «وما هو ذلك الشيء الذي ترتبط به صفتا الصلابة والإمتداد ؟» فلن يكون أحسن حالا من الهندي السابق ذكره الذي رأى أن العالم يرتكز على فيل كبير ـ ولما سئل «وعلى أي شيء يقف الفيل؟» كانت إجابته على ذلك» سلحفاة كبيرة ـ وحين إضطر إلى معرفة تلك الدعامة التي تحمل هذه السلحفاة ذات الظهر العريض ـ أجاب بأنها شيء لا يعرفه . . .

وعلى ذلك فالفكرة التي نطلق عليها الإسم العام «الجوهر» لن تعبر عن شيء سوى تلك الدعامة المجهولة التي نفترض وجودها لترتكز عليها تلك الصفات التي ندرك أنها موجودة، والتي لا يمكن أن نتخيل وجودها «بدون شيء يدعمها» .[2]

جـ ــ والعلاقات Relations هي أفكار تنشأ من التأليف بين أفكار متمايزة كمعنى النبوة الذي يجمع بين فكرتي الابن والأب، وفكرة العليّة وأفكار الزمان والمكان .

ويقرر لوك أن الأفكار المركبة التي لا يطابقها شيء في الخارج هي التي أوهمت ديكارت وغيره من الفلاسفة بوجود الأفكار الفطرية، ومن بين هذه الأفكار نجد فكرة العليّة وفكرة اللامتناهي. ففكرة العليّة تدل على تعاقب الظواهر على وتيرة ثابتة، والحقيقة ـ في نظر لوك ـ أنه ليس للعليّة معنى سوى ما ينطبع في الذهن من إرتباط بين ظاهرة سابقة وظاهرة لاحقة، فنتوقع حدوث

---

(١) أنظر: على عبد المعطي: ليبنتز، ص ١٢٧ .

(٢) عزمي إسلام: جون لوك، مقالة في العقل البشري، الكتاب الثاني، الفصل ٢٣، فقرة ٢، ص ص ٢٠٨ ـ ٢٠٩ .

نفس الظواهر اللاحقة، إذا حدثت نفس الظواهر التي تسبقها، ويكون هذا التوقع نابعاً من التجربة والخبرة الحسية الذاتية لا دخل فيه للضرورة أو الموضوعية .

وأما فكرة اللامتناهي فهي ليست فكرة بسيطة كما توهم ديكارت، ولكنها فكرة مركبة ومكتسبة، بل هو ناتج من تأثير عملية الجمع والإضافة في الذهن، فإنها توحي بإمكان إضافة وحدات زمنية أو عددية أو مكانية مماثلة إلى ما لا نهاية .[1]

ـ الصلة بين الأفكار والواقع

ولنا الآن أن نتساءل هل تطابق أفكارنا عن العالم الخارجي لهذا العالم الواقعي، أم أنها تختلف عنه تبعاً لتركيب حواسنا ؟

يجيب لوك عن هذا التساؤل بتقسيمه صفات الأشياء إلى أولية وثانوية: والصفات الأولية هي التي ترتبط بالأجسام، ولا يمكن أن نتصور الأجسام من غيرها كالإمتداد والشكل والعدد والحركة والصلابة. ويرى أن أفكارنا عن هذه الصفات الأولية مطابقة تماما لحقيقتها الماثلة في الواقع المحسوس .

أما عن الصفات الثانوية كاللون والرائحة والحرارة وما يماثلها، فهي ليست جزءاً من حقيقة الأشياء التي تبعثها فينا، بل هي مجرد إحساسات ناشئة عن قوى أو تأثيرات في الأجسام، ولكنها غير مطابقة لإحساساتنا، فإحساسنا بالصوت الحاد أو الغليظ مثلاً، لا يقابله في مصدر الصوت إلا مجرد حركة الجسم بسرعة أو ببطء، فالجسم فيه حركة وليس فيه صوت، بل أن الصوت متوقف على الأذن،

---

(١) راجع، محمد علي أبو ريان: الفلسفة الحديثة، ص ص ١٢٦ ـ ١٢٧ .

وهو الدلالة التي تترجم بها أذننا الحركات الحالّة في الأجسام، وكذلك اللون المعين والطعم المعين، إن هي إلا إحساسات تخضع في كيفيتها لتركيب أعضائنا الحسية، وليست صورة مطابقة للحقيقة الخارجية. وهذا لا يعني بطبيعة الحال أن هذه الإحساسات ليس لها مصدر خارجي، بل هي تدل على وجود العالم الخارجي وحركته دليلاً لا يحتمل الشك.

والجدير بالملاحظة أن هذا التمييز بين الصفات الأولية والصفات الثانوية، لم يكن من إبتكار لوك، فقد عرض ديمقريطس بشيء مماثل عندما قال أن الذرات عديمة اللون هي أساس الحقيقة، أما الألوان والطعوم والروائح، فهي نتاج التنظيم الجزئي لهذه الذرات، وكذلك نجد ديكارت قد فصل الكيفيات الثانوية عن الجوهر الأساسي، الذي أطلق عليه الإمتداد.

وربما يعكس هذا التمييز من جانب لوك، مدى إهتمامه بالفيزياء الجديدة وتأثره بنيوتن مما أفضى به إلى القول بفكرة الجوهر بوصفه حاملاً لهذه الصفات الثانوية.(١)

والواقع أن حجة لوك التي يسوقها بعدم مطابقة أفكارنا عن الصفات الثانوية مع أي صفة للأشياء الخارجية المادية تثير الدهشة، لأنه لم يسحب هذه النتيجة على أفكارنا عن الصفات الأولية، مع العلم بأن الحقيقة متساوية في الصفات المحسوسة للصلابة والإمتداد والشكل والعدد والحركة، ومثل هذه الصفات قائمة في طبيعة الأشياء.(٢)

---

(١) Stumpf; Samuel Enoch; Socrates to Sartre, pp. 277-278.

(٢) Ayer. A.J. The foundations of empirical Knowledge, Macmillan and Co., LTD, London, 1940, P. 33.

ـ الأفكار بين الحرية والضرورة

يقرر لوك أن كل إنسان يستشعر في نفسه القدرة على ممارسة أو عدم ممارسة إنماط عديدة من النشاط، ومن ثم فإن فكرة الحرية تعني ببساطة قدرة الفرد على القيام أو الإمتناع عن مزاولة أي عمل ما وفقا لتصميم نابع من عقله، أي أن الحرية كما يراها لوك هي القدرة على الإختيار في ضوء العقل، ويتم ذلك عن طريق المقارنة فيما يعرض أمام الإنسان من مواقف، فيقع إختياره على واحد منها دون الآخر .[1]

ولكن إذا ما تساءلنا عما يقصده لوك بمعنى القدرة ؟ يجيب لوك بأن معنى القدرة هي فكرة بسيطة مكتسبة وليست فطرية، فهي وليدة الخبرة والتجربة الحسية، فنحن نشعر بالقدرة حين نفعل، وما الفعل الحر إلا الفعل نفسه، فإذا لم نقدر على الفعل لم نكن أحراراً، إذ لا معنى للإعتقاد بالقدرة دون الفعل، وما إعتقادنا بالحرية إلا إعتقادا بإمكان تكرار فعل سابق لمجرد كون هذا الفعل قد سبق .

أو بعبارة أخرى، فإننا عندما نشعر بأن أفكارنا تتغير نتيجة لتأثير إنطباع الحواس أو تحت تأثير إنطباع مختار بإرادتنا، أضف إلى ذلك إحساسنا بإمكانية إحداث هذا التغير في المستقبل فإننا نحصل على معنى القدرة الفعلية فيما يحدث التغير والقدرة الإنفعالية فيما يعتريه التغير .

ولكن معنى القدرة الفعلية هو بصفة عامة معنى من معاني التفكير جاء نتيجة التغير الذي تحدثه إرادتنا في الأجسام. فالإرادة هي إذن قوة فعلية.

---

(١) Locke, John: An essay Concerning human Understanding, ed by Pringle, A. S.pattison, p.139

والحرية هي كذلك قوة فعلية ولكنها من نوع آخر، فهي القدرة على القيام بعمل ما أو الإمتناع عنه حسبما تختار الإرادة .(١) فليست الحرية هي حرية اللامبالاة أو إستواء الطرفين، بل الحرية بمعناها الحقيقي هي القدرة على الإختيار حينما يكون الإنسان بصدد عدة أفعال ممكنة؛ بمعنى أن يمارس الإنسان أختياره ويصمم بمحض إرادته في الإختيار وفقا لرغبته الذاتية ولا يقتصر الأمر على الإرادة والإختيار فحسب، بل ينبغي أن تكون لديه القدرة على القيام بهذا الأمر أو الإمتناع عنه، وفقا لتصميمه وتفكيره الخاص، ولكن إذا لم يكن في إستطاعة الإنسان أن يختار ويعمل بمحض إرادته، فهو لن يكون حراً، بل يكون تحت القسر والضرورة .

ويؤكد لوك بأن الحرية ترتبط إرتباطا وثيقاً بالتفكير والإختيار والإرادة، بحيث إذا لم تتوافر هذه القوى الضرورية للحرية، إنتفت بالتالي صفة الحرية .(٢)

ومن ثم فإننا عندما نصف فعلاً ما بالحرية، فإنما يعني ذلك أن الفاعل كان غير مجبر على أداء هذا الفعل، وإنما قام به بمحض رغبته الذاتية التي لا تخضع للحتمية أو للضرورة، إذ لو أنني قد تخليت مثلاً، عن بعض المال لشخص ما كنتيجة الإيحاء ما بعد التنويم المغناطيسي، فإن شيئا مما لا أود عمله قد تحقق عن رغبة شخص آخر وليست رغبتي، ولكنني لو تصدقت بالمال على محتاج بملء حريتي وحيث لا أكون منوما تنويما مغناطيسياً، بل فعلت ذلك بمحض إرادتي في عمل مثل هذا الإحسان والذي قررت فعلاً القيام به، عندئذ فإن أفعالي تتصف بالحرية .(٣)

---

(١) Locke, Jhon «An essay concerning Human Understanding, in Great Books of western world, p. 180.

(٢) Ayer, A.J. and winch, R., British empirical philosophers, lock and others, p. 86-87.

(٣) Edwards, Paul and Arthur, p., A modern Introduction to philosophy, P. 7.

(ب) الأسس التربوية وعلاقتها بالحرية :

لا شك أن هناك أوجه كثيرة للشبه بين التربية ونظم التعليم من ناحية والكائن العضوي الحيّ من ناحية أخرى . من حيث أن كلاً منهما يتطلب مناخا وتربة ذات خصائص معينة ، تمكينا له من النمو والإثمار . ويرتبط هذا النمو في مجال التربية ارتباطا بالظروف السياسية والاقتصادية والدينية التي ينشأ فيها . والواقع أن نظم التعليم سلع لا يمكن تصديرها أو استيرادها ، بل إن عمليات النقل والإستعارة إن تمت إنما تكون ذات خطر بالغ على الجهة المستوردة . لكن هذا لا يعني بطبيعة الحال أن الدراسة المقارنة لنظم التعليم ، والإستعانة بالأفكار والأساليب والإجراءات التربوية في البلاد الأخرى من الأمور عديمة الجدوى ، بل على العكس من ذلك فهي تكون مفيدة وهادية حين نفهمها في منظورها ومناخها الأصلي ، وحين تتكيف وتتفاعل مع المنظور الجديد والجو الجديد فتعمق جذورها وتحقق وظائفها المرجوة .

وفي ضوء ما سبق فإن من الضروري أن ترتبط دائما دراستنا وفهمنا لنظم التعليم والتعلم بالظروف التاريخية والأوضاع الاقتصادية والاجتماعية .

والواقع أن فترات الحروب والأزمات الكبرى والكوارث التي يتعرض لها المجتمع نتيجة ضغوط خارجية تجعل المجتمع أكثر وعيا وحساسية بنظمه الداخلية وما تؤديه من وظائف ، والمسارات التي تتخذها هذه النظم في إجراءاتها وحركتها . ويترتب على إرهاف حواس المجتمع ونبضه لهذه الطواريء ، أن يكون له أثره في إحداث أنماط من التغير وألوان من التكيف في النظام التعليمي وفي غيره من النظم بقدر محصلة التجارب والأزمات الناجمة عن الضغوط الخارجية على المجتمع .

يذهب بعض الناس إلى أن محاولة تعريف التربية هي من قبيل ألعاب التسلية التي تعد بمثابة وسيلة بريئة لقضاء الوقت . ولكن ما المقصود بالتربية

"Education" ؟ يبدو أن التربية لا تخضع للتعريف بل من المؤكد أنها لا تخضع لتعريف ثابت لا يحتمل التغيير . لأننا عندما نفكر في التربية يجب ألا يفوتنا أنها تتصف بخاصية النمو التي يتسم بهاأي كائن حيّ .

ومع أن للتربية سمات ثابتة إلا أنها دائمة التغير ، لتلائم بين نفسها وبين ما يجد من المطالب والظروف . ولا تتغير التربية مع مرور الزمن فحسب ، ولكنها تتأثر بظروف المكان تأثرها بظروف الزمان وتحمل معانٍ مختلفة عند مختلف الشعوب والأمم . ولها من المعاني في البيئات الريفية غير ما لها في المناطق الصناعية ذات الكثافة السكانية(١) .

والجدير بالذكر أننا حين نناقش قضايا التربية ومشكلاتها تدخل في المناقشة وجهات نظرنا المختلفة التي تؤثر تأثيرا عميقا فيما نحمله للتربية من معان . وهذا ما جعل « جون ستيوارت مل » ينادي بأن التربية لا تشمل فحسب، كل ما نصنعه لأنفسناوكل ما يصنعه غيرنا من أجلنا بقصد الإقتراب من الكمال في طبيعتنا البشرية ، بل إن قوى التربية تمتد إلى أبعد من ذلك ، فالتربية بأوسع معانيها تشمل أيضا الآثار غير المباشرة في خلق الفرد وسلوكه وملكاته البشرية . وقد تحدث هذه الآثار نتيجة لعوامل ليس من أهدافها إحداث تلك الآثار كما هو الشأن في القوانين والنظم الحكومية والفنون الصناعية وأساليب الحياة الاجتماعية ، بل وحتى الحقائق الطبيعية نفسها التي لا تخضع للإرادة البشريةكالطقس والتربة والموقع .

وجملة القول يرى « مل Mill » أن يتمثل جوهر التربية في « الثقافة التي يتجه كل جيل إلى تزويد ما يليه من أجيال بمضمونها ليجعله على الأقل أهلا لأن يحتفظ بمستوى الرقي الذي وصل إليه ، أو لأن يرتفع بهذا المستوى إذااستطاع إلى ذلك

---

(١) راجع : و . أ . لسترسميث : التعليم ـ بحث تمهيدي ، ترجمة رمزي مفتاح ، مراجعة حامد عمار ، دار الفكر العربي ، القاهرة ١٩٦٣ ، ص ص ٧ ـ ٨ .

سبيلا »[1] . فالتربية سواء أكانت عملية منظمة مقصودة ، أم عملية غير مقصودة تحدث في مجتمع ما في زمن ما وفي ظروف معينة[2] .

لقد تعددت آراء الفلاسفة حول تحديد معنى التربية ، ولذلك نرى أن من أشق الأمور علينا أن نجد تعريفا جامعا مانعا في مبحث كالتربية ، وهذا ما يؤكده كبار المفكرين أمثال الفيلسوف « مونتان Montaign » حين قال وهو يجد في البحث عن معنى التربية : « كلما أوغلت في خضم هذا البحر وتعمق متاهاته ، تكشّف الجديد من الأرض التي يغمرها الضباب ويجللها الغمام ، حتى تكاد تعشى عيناي »[3] .

ومما لا شك فيه أن التربية في جوهرها إنما هي تأثير شخصية معينة على شخصية أخرى ، وتأثير خلق إنسان معين على خلق إنسان آخر ، هذا على أية حال بداية الطريق[4] .

ومن ثم ، فإن التربية ، تشكّل ، وحدة تتصل موضوعاتها بعضها ببعض تمام الإتصال ، لأن النفس البشرية ذاتها وحدة متكاملة مهما تعددت نواحيها وتباينت وجوه النظر إليها .

كما يجب أن نشير في هذا الصدد بأن العملية التربوية تنطوي على أنواع كثيرة من النشاط . يقول « جراهام ولاس Graham Wallas » : إن الجنس البشري في حقيقة أمره يعتبر أعدادا من المربين الذين لا يتطلب بالضرورة أن يكونوا مؤهلين

---

(١) المرجع السابق ، ص ١٠ ، والنص نقلا عن نفس المصدر .

(٢) سيد ابراهيم الجيار : دراسات في تاريخ الفكر التربوي، مكتبة غريب، القاهرة ١٩٧٧ ، ص ٢١ .

(٣) و . أ . لستر سميث : التعليم ـ بحث تمهيدي ـ ، ترجمة رمزي مفتاح ومراجعة حامد عمار ، ص ١٣ .

(٤) المرجع السابق ، ص ص ٣٠ ـ ٣١ .

للعملية التربوية . والحق أن الأمر يجب أن يكون كذلك ، فما كنا لنستطيع أن نعيش ، ونحن بهذا العدد الضخم من الناس ، إلا إذا قامت الأمهات بتربية صغارهن منذ يولدن ، وقام الأخوة أو الأخوات والأزواج والزوجات والجيران والأصدقاء بتعليم بعضهم بعضا »[1] .

وهكذا يتضح لنا الأثر الذي تحدثه التربية في تكوين شخصية المرء وآرائه . فإن غالبية الأطفال عادة يلتقطون بطريقة تكاد تكون لا شعورية ما يعتقده الآباء والمدرسون في قرارة أنفسهم ، لا ما يلقونه عليهم من دروس . والتربية بصفة عامة تعد الدعامة الأساسية والفعالة التي تعمل على خلق جيل قوي يتمتع بالقدرة والمرونة على مجابهة الأزمات والشدائد ، بما تغرسه في نفوس النشيء من قيم وتقاليد وأفكار ومعارف ، تساهم في تنمية فكره وإثراء عقله وترقية وجدانه[2] .

وإزاء هذا يتطلب العمل التربوي وضوحا في الأهداف التي توجهه وتضمن له الاستمرار والفعل في حياة الناشئين ، والمجتمع بصفة عامة . ذلك لأن تحديد محتوى التربية واختيار وسائلها والتعرف على مشكلاتها وتقويم نتائجها ، يقوم على أسس ضرورية تتمثل فيما يلي :

١ ــ ضرورة تحديد نوع المجتمع ونوع المواطن ونوع المدنية . فأعضاء المجتمع في سعي مستمر وبحث متصل لتحديد نوع المجتمع الذي يفي بمطالبهم ويسد حاجاتهم ، وبذلك فإنهم مطالبون بتحديد خصائص المواطن التي تمكنه من أن يكون قوة في صنع مدنية تستوعب مطالب العصر .

٢ ــ تحديد محتوى التربية في ضوء نوع المجتمع ونوع المواطن ونوع المدنية .

---

(١) ماك كالستر : مشكلة الحرية في التربية ـ ترجمة أمين مرسي قنديل ، جـ ١ ص ٢ .

(٢) أنظر : برتراند رسل : نحو عالم أفضل ، ترجمة ومراجعة دريني خشبه وعبدالكريم أحمد ، دار العالمية للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٥٦ ، ص ١١٢ .

٣ ـ اختيار أفضل طرق وأساليب التربية المختلفة والكفيلة بتحقيق أهداف التربية لهذا المجتمع .

٤ ـ وأخيرا تقويم العملية التربوية في ضوء تشابك وترابط عناصرها ، وللتعرف على مدى تأثير كل عنصر في غيره من العناصر ، والوقوف على مدى تحقيق أهداف هذه العملية . أي قياس محتوى التربية على أهدافها ، والنظر إلى نوع الوسائل في ضوء هذه الأهداف ، وكذلك النظر إلى أهداف التربية ذاتها وفق مطالب المجتمع في سياق حركته وسط عوامل التغير المختلفة[1] . فتحديد الأهداف ووضوحها هو الأساس لتحقيق شروط الجودة في التربية وذلك عن طريق تجنب كل العوامل السلبية وتوفير العوامل الإيجابية .

يتضح من ذلك أن الأهداف ليست عبارات ميتافيزيقية ، مجردة ، بعيدة أو منفصلة عن حياة الأفراد . فهي تعبر عن دوافع الأفراد ورغبتهم التي تشكل تفاعلاتهم وعلاقاتهم[2] ، وأن هذه الأهداف تنبثق من حياة الأفراد في مجتمعهم ، بعلاقاته وتعقيداته ، وبمشاكله وآلامه وآماله ، وبماضيه وحاضره ومستقبله ، وبمنظماته ومؤسساته . ومن ثم فإن أهداف التربية ـ سواء تفرعت عن فلسفة تربوية أم تجسدت في سياسة تعليمية أم استراتيجية تربوية ، أم مخططات بعيدة أو قريبة ـ لا تفرض فرضا على العمل التربوي ، ولا تأتي من خارج حياة الأفراد ولا تبتعد عن حركة المجتمع ، بل إنها تشتق من حياة الأفراد والمجتمع ، وتتطور بتطور مقومات ومركبات هذه الحياة[3] . وهو ما يعني أن الهدف العام للتربية هو رعاية نمو

---

(١) راجع : محمد الهادي عفيفي : في أصول التربية ـ الأصول الفلسفية للتربية ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ١٩٧٨ ، ص ص ٢٣ ـ ٢٤ .

(٢) نفس المرجع ، ص ٣٨ .

(٣) نفس المرجع ، ٧١ .

كل ماهو فردي في كل كائن بشري على حدة ، والعمل في الوقت عينه على إيجاد التناغم والإنسجام بين الفردية التي نحصل عليها بتلك الطريقة وبين الوحدة العنصرية للجماعة الاجتماعية التي يعيش الفرد في كنفها [١] .

وفي ضوء هذا الفهم فإن من واجبنا أن نحافظ على استقلال الطفل ونزعاته بدلا من أن نلزمه الطاعة والنظام ، وواجب المعلمين أن يمتنعوا عن القسوة ، وأن ينموا في الطفل بدلا منها استقامة في التفكير ، وأن يغرسوا في نفسه احترام وجهة النظر الأخرى ، ومحاولة تفهمها بدلا من ازدرائها . أما تجاه آراء الآخرين فيجب أن يكون هدف التعليم هو تنمية عادة المعارضة المصحوبة بفهم تصوري ووعي كامل للأسس التي تقوم عليها المعارضة ، لا التسليم بكل ما يقال . يقول رسل : « ولا يمكن أن تكون حرية البحث مكفولة ما دام الهدف من التعليم هو خلق أجيال « من أصحاب التسليم الإيماني » لا من المفكرين ، وارغام الصغار على اعتناق آراء محددة في مسائل يحوطها الشك ، بدلا من مساعدتهم على رؤية الشك وتشجيعهم على التفكير الحر » [١] . أو بعبارة أوضح يجب أن يكون هدف التربية هو حرية الاختيار من دون تدخل خارجي ، وقد بيّن لنا المصلحون التربويون إلى أي حد يمكن تحقيق هذا الهدف بصورة ما كان آباؤنا ليحلموا بها [٢] .

ولكن هل لاتصالنا بالطبيعة ، ذلك الاتصال القائم في الظاهر على المصادفة ، أي تأثير تربوي ؟وما هو موقفنا في مواجهة حقائق الحياة القاسية ـ القلق العالمي الشامل ، وتلك الطبيعة الغاشمة ، وبنو الإنسان الذين يبدون أقزاما لا

---

(١)هيربرت ريد : التربية عن طريق الفن ، ترجمة عبدالعزيز توفيق جاويد ، مراجعة مصطفى طه حبيب ، الهيئة العامة للكتب والأجهزة العلمية ، القاهرة ١٩٧٠ ، ص ١٥ .

(٢) براتراند رسل : نحو عالم أفضل ، ترجمة ومراجعة دريني خشبه وعبدالكريم أحمد ص ١١٩ .

(٣) نفس المرجع ، ص ١٢١ .

حول لهم ولا قوة أمام القوى الطبيعية الجارفة التي قد تفني في دقائق معدودة جنسا برمته ، أو تقضي على قارة بأكملها ـ هل هذه الحقائق القاسية تتفق مع أفكار التربية الكونية ، والتقدم ، والحرية ؟ .

تتوقف الإجابة عن هذه التساؤلات وفق نظرتنا الخاصة إلى الحياة ، فقد نعتقد مع « رسل Russell » أن كل جهود العصور الماضية ، وجميع ضروب التقوى والإخلاص والإلهام ، وكل ما يبهر ويروع من ثمار العبقرية الإنسانية مقضي عليه أن يفنى ويزول بفناء المجموعة الشمسية وموتها . ذلك الموت الهائل المروّع . ومع هذا ، فإنا لا نزال نجد في ذاك اليأس القاسي الذي لا يلين ، أساسا لعبادة الرجل الحر ، وغذاء لتلك الآمال والمخاوف التي يتكون منها نسيج حياته القصيرة الرقيق ، ومن جهة أخرى قد نقول مع مفكر آخر عظيم هو « اوليفر لودج Oliver Lodge » : إن قوة لبثت أربعمائة مليون عاما قبل أن يظهر الإنسان على سطح هذا الكوكب الذي لا يزال يأمل أن يظل ملايين أخرى من السنين[(١)] ، في درجة من الحرارة تمكنه من الحياة ، ليستطيع أن ينجز كثيراويحقق كثيرا بفضل جنس من الناس عرفوا كيف يتعاون بعضهم مع بعضهم الآخر . تعاونا شعوريا مقصورا على إدارة الأمور وتنظيمها . إننا لنستطيع أن نقول مع هذا المفكر على الأقل :

« بأن الأمل لا يزال موجودا ، ففي مقدورنا أن نتعاون ونتضافر على تنفيذ الخطة الإلهية ، ونساعد ونشجع بعضنا بعضا . إنا وإن كنا بشرا ضعافا خاطئين ، فإنا لنشعر في أعماق أنفسنا بإمكان القيام بأعمال لا حد لها ولا نهاية فالمستقبل فسيح أمامنا ـ أمام الجنس البشري مجتمعا ، وأمام الأفراد متفرقين ، فذلك الجهاد الفاشل الذي نقوم به في حياتنا الأرضية لن يظل فاشلاً إلى الأبد ، بل إن التقدم ممكن ميسور للفرد وللجنس كليهما . وإن مصير الإنسان وقدرته النهائية لتبلغ من

---

(١) ماك كالستر : مشكلة الحرية في التربية ـ ترجمةأمين مرسي قنديل ، جـ ١ ، ص ١١ .

السمو درجة تجعلنا ننظر آخر الأمر إلى هذا المخاض الطويل الشاق وهذا الجهد المضني الذي يبذل في إيجاد جنس يكون إلهيا حقا ، ونكون نحن مطمئنين إلى أن جميع المراحل الوسطى ، بكل مافيها من نقائص ، وبكل مافيها من محن قاسية وأحزان بالغة كانت مراحل ضرورية لابد منها لبلوغ النتيجة الأساسية ـ وهي الحصول على الكمال عن طريق الإرادة الحرة ، لا عن طريق القسر والإجبار » .

يتكشف لنا في هذا النص أن التربية أيا كان نوعها ، وأيا كانت أوساطها وعواملها ، تجسيم لمبدأ الحرية ، وإن غاية الكون نفسه هي تربية الجنس البشري عن طريق الحرية[1] .

وخلاصة القول : فإن الأشياء الوحيدة الطيبة في هذه الحياة هي أنواع النشاط الحر التي يمكن لشكل من أشكال التربية الناجحة أن يتعهدها ويواليها . وقد ننكر ، أو قد نؤكد أن الكون مربّ ، ولكن سواء أنكرنا هذا أم أكدناه فالتربية لا تكون إلا عن طريق الحرية[2] .

(٣) الاتجاه النفعي

لقد قطع التفكير الأخلاقي شوطا بعيداًخلال القرن الذي كان يفصل بين ارسيتبوس وبين ابيقور . ولم تتخذ خطوة أخرى يمكن مقارنتها بهذا التفكير ، خلال تطور مذهب اللذة ، إلى أن بدأ جرجي بنتام تفكيره في أواخر القرن الثامن عشر . فلقد كان هذا المفكر الإنجليزي المؤمن بالموقف الطبيعي ، هو العامل الأكبر في التحول من مذهب اللذة الأنانية إلى مذهب اللذة العامة . وكان يهتم اهتماماً كبيراً بالأصلاح الاجتماعي والأصلاح التشريعي .

---

(١) المرجع السابق ، ص ١٢ .

(٢) نفس المرجع ، ص ١٣ .

ومن هنافلم يكن من المستغرب أن يكون تفكيره الأخلاقي اجتماعيا وعمليا إلى حد غير مألوف ، وفضلاً عن ذلك فقد سعى إلى الجمع بين مذهب اللذة النفسي ومذهب اللذةالأخلاقي[١] .

والواقع أن النفعيين يتفقون على أن المنفعة (أو اللذةأوالسعادة) هي وحدها الخير الأقصى أي المرغوب فيه لذاته دون نتائجه ، والضرر أو الألم وحده هو الشر الأقصى ، وينشأ عن هذا أن الأفعال الإنسانية لا تكون خيراً إلا متى حققت ، أو توقع صاحبها من ورائها نفعاً ، فإن أدت إلى ضرر أو عاقت نفعاً كانت شراً ، بهذا توقفت الحياة الأخلاقية على نتائج الأفعال وآثارها ، وأصبحت المنفعة مقياس الخيريةو معيار التقييم evaluation ومن أصحاب هذا الاتجاه من تطلع إلى بلوغ اللذة أو تحقيق النفعة الفردية ، حسية عاجلة ـ فيما ذهبت القورينائية ـ أو حسية وعقلية وروحية ـ فيما أرادت الأبيقورية ؛ وهي في كل الحالات منفعة شخصية ، كما كان هذا هو الأمر في مذهب هوبز ، أولئك جميعا هم أصحاب مذهب اللذة الفردي أو الأناني .

ولكن المنفعة الفردية قد تحولت عند المحدثين إلى ضرورة العمل لمصلحة المجموع فطالب أصحاب مذهب المنفعة العامة بتحقيق أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس ونشأت نواة الاتجاه قبيل هوبز على يد فرنسيس بيكون ١٦٢٦ الذي احتلت عنده فكرة الصالح العام مكان الصدارة في التشريع والأخلاق ، وأكد بعده كمبرلند ١٧١٨ خير الجميع غاية عليا لتصرفات وسلوك الإنسان ومعياراً أقصى لتقييم أفعاله ، فأصبح الخير العام قانون الأخلاق الأسمى ، وبه تتحقق سعادة الفرد والجماعة معا ؛ وسار في هذا الاتجاه شافتسيري ١٧١٣ فربط خير الفرد بخير

---

(١) هنترميد : الفلسفة أنواعها ومشكلاتها ، ترجمة فؤاد زكريا ، ص ٢٨٥ .

المجموع ، وقال ـ على عكس مذهب هوبز ـ إن الخيرية لا تكون إلا متى نزع الإنسان من تلقاء نفسه وبغير ضغط أو إكراه خارجي إلى ترقية خير المجتمع الإنساني وسعادته ، وجاء هاتشيسون فتوصل إلى صيغة المذهب النفعي الذي نحن بصدده ، إذ جعل غاية السلوك تحقيق « أوفى قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس » فكان بهذا أول رواد مذهب المنفعة العامة ، وسلك بطلر ١٧٥٢ نفس المسلك كما تابعه غيره ممن اعتنقوا هذا الاتجاه الذي يبشر بمصلحة المجموع[١] .

وهكذا أصبحت السعادة في نظر الكثيرين تعني الخير الأقصى ، أو المرغوب فيه لذاته دون النظر إلى نتائجه وآثاره ، أي أن الفعل الخلقي لا يكون خيراً إلا متى حقق أو توقع منه صاحبه أن يحقق أعظم قدر ممكن من اللذة ، ثم وحَّد جمهرة النفعيين بين اللذة والمنفعة والسعادة ، ولكنهم اختلفوا في معنى هذه اللذة أهي حسية أم عقلية روحية ؟ كما اختلفوا فيما إذا كانت من نصيب صاحب الفعل وحده أم تمتد إلى أكبر عدد ممكن من الناس ، وإن كانوا جميعا على اتفاق في أنها غاية الغايات ، هي الخير الأقصى الذي لا يلتمسه صاحبه ليكون وسيلة إلى خير أبعد منه .

ويرى النفعيون أن الإنسان بطبيعته وفطرته يلتمس سعادته في كل ما يقوم به من أفعال ، بمعنى أنه لا يقدم أو يحجم عن فعل إلا وهو ينشد لذةً أو يتفادى ألماً يخشى أن يحيق به ، فهو أناني بطبعه وفطرته ، ثم انتقلوا من هذه الحقيقة التي عبروا بها عن الواقع ، إلى مثال أخلاقي يصورون به ما ينبغي أن يكون ، فقالوا (ينبغي) أن ينشد الإنسان في كل تصرف يقدم عليه تحقيق لذّة أو تفادي ألم ، وكانت هذه هي نظرة القدماء من دعاة اللذة كالأبيقورية وقلة من الفلاسفة

---

(١) توفيق الطويل : فلسفة الأخلاق ، دار النهضة العربية بالقاهرة عام ١٩٧٦ ، ص ص ١٩٢ ـ ١٩٣ .

المحدثين ، ثم تجاوز جمهرة المحدثين هذه المرحلة التي تتركز فيها جهود الفرد في تحقيق لذاته وخدمة مصالحه ، وطالبوا الفرد بالعمل على تحقيق سعادة المجموع وخيرية مصالحه فقالوا : ينبغي أن يتوخى الفرد في كل ما يأتيه من أفعال تحقيق أكبر مقدار من السعادة لأكبر عدد من الناس ، وشاعت هذه الفكرة حتى تجاوزت أصحاب مذهب المنفعة العامة إلى مفكرين آمنوا بالنظرية النفعية وحاولوا تطبيقها في مجال السياسة والاقتصاد وسائر ميادين المعرفة البشرية ومجالات الحياة العملية .

هذه هي خلاصة مذهب المنفعة العامة الذي بلغ ذروته في القرن التاسع عشر على يد بنتام ١٨٣٢ وجون ستيوارت مل ١٨٧٣ .

أ ـ النفعية عند بنتام (١٧٤٨ ـ ١٨٣٢)

يعد بنتام رائد المنفعة العامة في صورتها التجريبية ، فقد تصدر بنتام حركة الأصلاح الاجتماعي في عصره ، وأقام مذهب المنفعة العامة على مطالبة الإنسان بالعمل على تحقيق أكبر قدر من السعادة (أو المنفعة) لأكبر عدد من الناس ، وعلى أساس المبدأ النفعي أقام التشريع علماً يجري على قواعد ومباديء ، ويهدف ـ مع رعاية المصلحة العامة ـ إلى صيانة وضمان الحرية الفردية وتحريرها من كل قيد لا تقتضيه حماية مصالح الآخرين[1] .

ويذهب بنتام إلى أن الناس ينشدون اللذة ويتجنبون الألم بالطبع ، شأنهم في ذلك شأن الحيوان ، ولكنهم يمتازون على الحيوان بأنهم يتبعون مبدأ النفعية حيثما يعملون وفقا للعقل ، أي أنهم يحكمون بأن الفعل الخير هو الذي يعود بلذة مستمرة أو الذي تزيد فيه اللذة على الألم ، وأن الفعل الشرير هو الذي يعود بألم مستمر أو

(١) المرجع السابق ، ص ١٩٥ .

الذي يزيد فيه مقدار الألم على اللذة . ولا يمنع من الأقرار بهذا المبدأ سوى الأحكام المتواترة وبنوع خاص العقائد الدينية . فالمطلوب التدليل على أن الأخذ به يعود بأكبر قدر من اللذة أو السعادة التي هي مقصد الكل . ولكي يحكم العقل يجب تقدير اللذات بجميع ظروفها والموازنة بينها . تقاس اللذات أولا من جهة صفاتها الذاتية ، وهي : الشدة والمدة والثبات وقرب المنال والخصب (أي القدرة على إنتاج لذات أخرى) والنقاء (أي خلوها من أسباب الألم) . وتقاس ثانيا من جهة عواقبها الاجتماعية ، وهي : الخوف الذي يستولي على المواطنين من جراء الجريمة والقدوة السيئة التي تنشرها بينهم[١] .

لقد سعى بنتام إلى إقامة حساب أخلاقي ؛ يضع فيه اللذة في رأس القائمة ثم يأخذ في حساب قيمة اللذة بالزيادة والنقصان تبعا لشدتها والمدة التي تستغرقها وصفاتها أو عدم امتزاجها بأي ألم ، ولكن أهم معيار وصفه بنتام وهو امتداد اللذةأوالمنفعة أن انطباقها على أكبر عدد من الناس .

ولكن المشكلةالحقيقية التي تعثر فيها بنتام ولم يستطع التغلب عليها والتي أدت إلى انفصال أتباعه عنه هي مشكلة : كيف يوفق الفرد بين منفعته ومنفعة الآخرين . فنحن نعلم أن بنتام كان من رجال القانون وكانت فلسفته في المنفعة هي فلسفة العقلية الإنجليزية : عقلية التجار الذين يسعون في حياتهم إلى جلب أكبر كمية من المنفعة لأنفسهم دون مراعاة لمنفعة التجار الآخرين[٢] .

أضف إلى ذلك أن بنتام لم يكن يعنى بإيجاد أساس نظري لمذهبه النفعي ، فتكفل بذلك تلميذه وصديقه جيمس مل ١٨٣٦ حين وضع الأساس السيكولوجي

(١) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة ، ص ٣٣١ .
(٢) يحيى هويدي : مقدمة في الفلسفة العامة ، ص ٣٢٤ .

للمذهب في كتابه « تحليل ظواهر الذهن البشري » وصان تراث بنتام وأسلمه نقيا إلى ابنه « جون ستيوارت مل » .

ب ـ النفعية عند جون ستيوارت مل (١٨٠٦ - ١٨٧٣)

مضى « مل » في اتجاه بنتام ، فاعتبر الأخلاق علما وضعيا وليس معياريا ، ونقل موضوعه من وضع المثل الأعلى الذي يسير بمقتضاه السلوك الإنساني إلى وصف سلوك الأفراد في مجموعة بشرية مرتبطة بزمانها ومكانها ، مع اصطناع مناهج البحث العلمي ، وقد تأدى به هذا إلى استنكار الفلسفة الحدسية والعقلية والتطلع إلى إقامة فلسفة تجريبية تتسم بطابع العلم وتجري وفق مناهجه ، وتتحرى النزاهة والموضوعية دون إدخال عواطف الباحث وأهوائه ، فإن معرفة الواجب عند مل تقتضي الإلتجاء إلى العقل المثقف واستفتاءه في معرفة الواجب ، وأراد مل بالعقل المثقف ما نقصده نحن اليوم بمنهج البحث العلمي الذي يستند إلى الاستقراء التجريبي ، وليس بين مذاهب الأخلاق خير من مذهب المنفعة اصطناعا لمناهج العلم والتزاما لمقتضياتها .

وزاد إيمان مل بهذا الاتجاه انشغاله منذ صدر شبابه بالبحث في مشكلة الاستدلال المنطقي ، واهتمامه بمشكلة الاستقراء التجريبي ، واعتقاده بأن هذا الاستقراء هو الذي يكفل الكشف عن القوانين العامة ، ومن أجل هذا تطلع إلى تطبيقه في مجال العلوم الإنسانية وفي مقدمتها علم الأخلاق ، فأوجب بهذا أن ينظر إلى الأخلاق من وجهة نظر طبيعية وهذا الجانب من فلسفته في رأي الوضعيين أخلد جانب في تفكيره .

لقد شارك مل أستاذه بنتام في الأقرار بأن المنفعة غاية للأفعال الأنسانية ومعياراً للأحكام الخلقية ، وهو يقصد بالمنفعة ما كان يقصده سابقوه من النفعيين

جميعا وهو تحصيل اللذة واجتناب الألم ، وشاركه في تعليق الأخلاقية على نتائج الأفعال دون بواعثها ، وتوكيد الجزاءات مغرياوحافزاً بفعل الخير أو تجنب الشر[1] .

غير أن ثمة اختلافات بين موقف كل من بنتام ومل بصدد مذهب النفعية نوجزها على النحو التالي :

أولا : حين عالج بنتام مشكلة الانتقال من المنفعة الفردية إلى المنفعة العامة ، أقام منفعة المجموع على أساس المنفعة الفردية ، وكان مخلصاً في أن يقيم مذهبه الأخلاقي على أساس مذهب المنفعة (اللذة) السيكولوجي ، وبالتالي لم يطالب الأناني بالتخلي عن أنانيته من أجل المجموع ، بل اتسع معنى الأنانية عنده حتى أذابها في الغيرية ، وحرص على أن تقوم مصلحة المجموع على أساس مصلحة الفرد .

أما « مل » فقد عكس هذه النفعية ، لأن مبدأ المنفعة في مذهبه يقتضي من كل فرد أن ينصف غيره ويخلص في طلب منافعه إنصافه لنفسه واخلاصه في التماس مصالحه ولذاته الخاصة ، إن الأخلاق الكاملة عنده تتمثل في القاعدة الذهبية وهي : ألا تعامل الناس إلا بماتحب أن يعاملوك به ، وأن تحب جارك كما تحب نفسك ، إن هذه القاعدة تصور المثل الأخلاقي الأعلى في الأخلاق النفعية .

وتحقيقا لذلك يتعين أن تكون القوانين والنظم الاجتماعية بحيث تكفل اتساق مصالح الفرد مع مصالح المجموع ماأمكن ذلك ، وأن تسخر التربية والعقيدة بما لها من تأثير قوي على الخلق الأنساني ، لأقناع كل فرد بأن يربط بين سعادته الشخصية وسعادة المجموع برباط وثيق لا ينفصم بحيث يكون واضحاً أن

---

(١) توفيق الطويل : فلسفة الأخلاق ، ص ص ١٩٩ ـ ٢٠٠ .

مصلحته الذاتية لا تكون قط على تعارض مع سلوكه من أجل الصالح العام ، بل يبدو عنده دافع شخصي يحمله على تنمية الخير العام[1] .

ثانيا : كان بنتام لا يقر تضحية الفرد بصالحه في سبيل الآخرين إلا إذا نجمت عن هذه التضحية منفعة لصاحبها تكبر تضحيته ، أما « مل » فقد رد للتضحية اعتبارها ، وأفسح لها مكانا في مجال الحياة الخلقية ، فأوضح كيف يمكن أن يتعلم الإنسان كيف تأتي أفعاله بغير باعث من طلب السعادة الشخصية ، فإن البطل أو الشهيد هو الذي يضحي طواعيه واختياراً من أجل شيء يسمو على سعادته الشخصية ، ذلك هو سعادة الآخرين ، وهذه التضحية لا تكون إلا وسيلة لتحقيق غاية تسمو عليها هي تحقيق السعادة للمجموع ، طوبى لأولئك الذين يستطيعون أن يرفضوا التمتع بما قدر لهم من لذات متى كان في ذلك تنمية لسعادة الآخرين ، أما تضحية الناسك أو الزاهد بمتع الحياة ومباهجها فإنها تشهد بقدرة الأنسان على الزهد في متع الدنيا وليست مثلاً لما ينبغي أن يكون عليه سلوك الأنسان .

وهكذا نظر « مل » إلى الفرد من خلال المجموع ، بينما كان بنتام ينظر إلى المجموع من خلال الفرد[2] .

ثالثا : ذهب بنتام في حسابه الأخلاقي إلى أن المفاضلة بين المنافع مفاضلة كمية ، تبعا لشدتها والمدة التي تستغرقها . . . الخ ، أما « مل » فأراد أن تكون المفاضلة بينها مفاضلة كيفية . والقول بكبت اللذات أوالمنافع قول عقلي . ولذلك نجد « مل » يذهب إلى أننا كثيرا ما نفضل لذات على لذات أخرى لا لأننانفضلها من ناحية كمية معينة ، بل لأننا نرغب فيها لذاتها لأنها أشرف من الأولى .

---

(١) المرجع السابق ، ص ص ٢٠٢ ـ ٢٠٣ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٢٠٥ .

ونحن إذا كنا نوافق « مل » على هذا تماماً ، إلا أن القول بكبت اللذات فيه تراجع عن مبدأ بنتام الذي ننظر إليه على أنه أكثر تمشيا مع نقطة البداية في تفكيره من جون ستيوارت مل ، وذلك لأننا إذا قلنا بالكيف في اللذات ، فمعنى ذلك أننا سنحكم ملكة أخرى في اللذات هي ملكة العقل . وسنكون تبعا لذلك فلاسفة عقليين .

والجدير بالملاحظة أن ثمة مآخذ كثيرة نستطيع أن نوجهها ضد مذهب المنفعة بوجه عام ، نذكر منها :

١ ـ إن مذهب المنفعة يهتم فقط بنتائج الأفعال ، دون الاهتمام بالأعمال في ذاتها أو بالإرادة في حد ذاتها . وقد أدى هذا إلى أن ننظر إلى السعادة نظرة موضوعية خالصة ، مع أن السعادة قد تتحقق لذلك تحققا ذاتيا ، في الأنسان بينه وبين نفسه .

٢ ـ أحال هذاالمذهب العلاقات القائمة بين الناس إلى مجرد علاقات تجارية قائمة على المنفعة ، مع أن هناك علاقات كثيرة ترتبط بينهم غير هذه العلاقات التجارية مثل علاقات الحب والتضحية والكفاح في سبيل تحقيق الأهداف والعقيدة . . الخ .

٣ ـ لم يستطع هذا المذهب أن يكشف ما بين الأفراد في علاقاتهم من شقاق وتعارض . فمنفعة الأفراد لا تؤدي دائما إلى منفعة المجموع ، كما أن منفعة المجموع ليست دائماً نتيجة أو جماع لمنافع الأفراد[١] .

---

(١) يحيى هويدي : مقدمة في الفلسفة العامة ، ص ص ٣٢٥ ـ ٣٢٧ .

الفصل السادس

الفكر الغربي في العصور الحديثة
التنويريون، الرومانسيون، وأصحاب
نظرية العقد الاجتماعي



أولاً : حركة التنوير في القرنين السابع والثامن عشر

تميز عصر التنوير في التاريخ الفكري لاوربا بأنه ذلك العصر الذي شهد انفجارا غريبا في النشاط الفكري والذهني للإنسان الأوروبي وبقيام طبقة من المثقفين بتنظيم حركة فكرية واسعة النطاق على مستوى القارة الأوروبية ـ استمرت تلك الحركة طيلة القرنين السابع عشر والثامن عشر حيث بلغ كمال اوجها وازدهارها في القرن الثامن عشر .

ولعل من أبرز مؤشرات عصر التنوير هذا[1] قيام كندورسيه بنشر كتابه : (تقدم العقل) ذلك الكتاب الذي أثار حفيظة المفكرين المسيحيين المتدينين . والذي دار النقاش فيه ـ بصفة رئيسية ـ حول اطروحة العقل الانساني ودورة في تحقيق التقدم والكمال للإنسان ، وأن الانسان ـ لذلك ـ يستطيع أن يحقق الاكتفاء الذاتي دون حاجة إلى عون خارجي من مصادر تعلو على مدارك البشر وتتجاوز الطبيعة الإنسانية . لقد أكد كندورسيه في كتابه هذا أن الإنسان لقادر على تحقيق التقدم والكمال الإنساني إذا ما أحسن استخدام عقله وملكاته الطبيعية . وهي ملكات خيرة في رأي (كندورسيه) ولا يمكن وصفها بالشرية أو الفساد كما

---

(١) Charles Frankel: **The Faith of Reason,** Octagon Books, New York (1969) p. 2-25 ff.

يذهب إلى ذلك المسيحيون الذين يؤمنون بأن الطبيعة الأولى الفطرية للإنسان متلبسة بالإثم والخطيئة الأولى التي إنزلق فيها آدم أبو البشر قبل أن يهبط إلى الأرض ، وعلى ذلك فطبيعة الانسان ليست خيرة ولابد له من منقذ إلهي وهو السيد المسيح (المنقذ) .

لذلك ذهب كندورسيه إلى أن الإنسان وهو في سعيه المحتوم نحو التقدم لا يحتاج إلى الإستعانة بالوحي الإلهي ولا بالكنيسة وأنه يستطيع الأهتداء بمصالحه ونور العقل لاحراز هذا التقدم خصوصا وهو يمتلك وقتئذ علم جديد ـ ذلك العلم الذي أرسى قواعده اسحاق نيوتن على أسس رياضية ثابتة ويقينية . كذلك فإن تحقيق الكمال والتقدم أمر ممكن في هذا العالم وعلى ظهر هذا الكوكب الأرضي وأنه يمكن له تحقيق السعادة والعثور على معنى الحياة ومغزاها في هذه الحياة الدنيا . وهو رأي يناقض الرأي المسيحي المعرو ف أن مملكة السماء لاتقوم على هذه الأرض وإنما تتحقق في العالم الآخر ، وأن هذا العالم سمته المميزة هي سمة المعاناة والعذاب والتعاسة .

من أجل هذا سمي عصر التنوير بعصر الافتتان بالعلم الطبيعي الجديد والإيمان به سلاحاً ماضيا لدراسة المجتمع وأحواله آلة فعالة ومشرطاً حاداً لتشريح روح الإنسان وتكوينه السيكولوجي .

ومهما يكن من أمر فلم تستطع المقاومة المسيحية أن توقف زحف هذا التيار الجديد ولا هي استطاعت الحد من نفوذ هذا العلم الجديد ولا موجه الاعتداد والزهو بالعقل . فقد شق تيار التنوير طريقه بخطى ثابتة ومضى في عدائه السافر للروح المسيحي رافضا أفكار الكنيسة التي تدعو إلى الانقاذ الروحي بالانحياز إلى

المنقذ في شخص اليسوع عيسى الذي عانى الصلب من أجل تخليص الإنسانية من شرورها وخطيئتها الأولى .

لقد ركز فكر التنوير على نزعته الانسانية التي تقرر حتمية التقدم للإنسان ومقدرة الإنسان الذاتية على تحقيقه على هذه الأرض وفي هذه الحياة الدنيا دون مساعدة من المصادر الإلهية أو الكنيسة . ورفض فكر التنوير تهديدات الكنيسة ودعا إلى تحفيز عقل الفرد وإثارة احساسه بالحق وبالحقيقة المجردة وبضرورة تحريره من الضغوط الاجتماعية الموروثة ومن التعصب والتحيز للقديم والتقليدي من الأفكار، تلك الافكار التي غرسها المجتمع القديم ـ قبل بزوغ شمس العلم الجديدة .

ولقد حرص التنويريون على توكيد أهمية تخليص الفرد من رواسب العصر اللاعلمي لكي يحقق الثقة بنفسه ويشعر بمقدراته الكامنة والذاتية بتحقيق التقدم والرفاهية والسعادة .

ويعتبر كل من فولتير ، وديدرو وكندورسيه وهولباخ وكوندك من أبرز الأسماء من بين فلاسفة التنوير .

هذا ولايمكن فصل فكر التنوير من فكر النهضة وفكر الفلسفة الحديثة كما أرسى أسسها ديكارت ووجدت تعبيرا قويا في أفكار جون لوك الانجليزي ، فأفكار عصر التنوير ماهي في الواقع سوى صدى عميق لأفكار المفكرين العظام الذين شكلوا فكر اوربا على عصر النهضة من أمثال جان جاك روسو وفرانسس بيكون وديكارت وجون لوك فلم تزل افكار النهضة الجديدة تملأ ساحات اوربا وتمثل جذبا فكريا قويا للعقل الاوربي .

كانت فكرة الحقوق الطبيعية مازالت تحظى بجاذبية شديدة وتكرس وتدعم من النزعة الإنسانية التي تعلى من شأن الإنسان وتؤكد أنه هو القيمة الاساسية ومركز الوجود .

(١) ديكارت وفلاسفة التنوير

لاشك أن عصر التنوير مدين بالكثير لديكارت . ذلك أن ديكارت أسس العصر الحديث وكان بحق رائد المدرسة العقلية في أوربا منذ القرن السابع عشر . ولقد كان منهجه في الشك هو الذي مهد لبروز العلم الجديد وانبثاق عصر العقل والتقدم . كما كان للأساس الجديد الذي وضعه لعلوم الرياضيات أبلغ الأثر في التمهيد لعلوم نيوتن وجاليليو . ولكن التنويريين لم يكونوا سعداء بالاعتراف له بكل ذلك لأنهم يقولون أن ديكارت لم يحمل مذهبه العقلاني إلى نهايته المنطقية وأنه قد فقد المبادرة والريادة في هذا المجال لأنه قال بالثنائية بين الروح والجسم وهوّم في الميتافيزيقية الصاعدة نحو الروح والقوى الخارجة عن نطاق الطبيعة والكون والإنسان . بل زعم بعضهم أن جون لوك الإنجليزي هو أكثر استحقاقا لقيادة الحركة العقلية لأنه حمل منهجية ديكارت إلى مداها الطبيعي والمحتوم . وذلك باستبعاد الميتافيزيقية كلية وبالاعتماد التام على العقل وملكاته لذلك فإن التنويريين يعتزون كثيرا باستحاق نيوتن وبفرانسيس بيكون وبجون لوك .

وهم على وجه الخصوص مدينون لاسحاق نيوتن لأنه أنزل ارسطو من عرشه وقضى على هيمنته الفكرية وأغراهم أن يتطاولوا على الكثير من الجهات التي كانت تدعى لنفسها سلطة علمية وفكرية مطلقة .

كذلك كانت الاكتشافات الجغرافية الجديدة ترسل أصداء قوية ، فلقد نما إلى علم الاوروبيين أن هنالك مجتمعات ذات تنظيم اجتماعي لابأس به ولكنها لاتقوم لا على الأسس الأوربية ولا على الأسس المسيحية مما زاد من جرأتهم على الكنيسة والمؤسسة الدينية الأوربية .

وهكذا تضافرت نزعتان رئيسيتان لتكوين حركة التنوير :

١ ـ النزعة الأولى هي النزعة الإنسانية وهي التي تجعل من الإنسان المحور والمركز لكل قيمة ولكل نشاط وتؤمن بكفاية وإستقلال الإنسان وأنه يمكن أن يقوم بنفسه دون حاجة الاستعانة بالدين أو الوحي .

٢ ـ والنزعة العلمية وهي تتمثل في ذلك الزهو بالعلم الجديد وبإمكانياته غير المحدودة في تسخير الطبيعة والكشف عن كنوزها وتحقيق التقدم والسعادة والرفاهية للإنسان .

وبهذه النزعات قويت شوكة حركة التنوير واصبحت تشكل حركة ثورية شاملة تمتلك برنامجا اجتماعيا وفكريا وتسعى للتعبير عن نفسها ونشر هذا البرنامج والتبشير به وذلك عن طريق حركة اجتماعية فكرية منظمة ونشطة للغاية .

ولقد قام المثقفون بدور المبشرين بهذه الحركة الجديدة وعملوا على بث أفكارها وسط الجماهير المتعلمة . وكان برنامج التنوير يعتمد على دعامتين :

الدعامة الأولى : أن الإنسان نفسه هو القيمة العليا والأساسية في هذا الوجود .

الدعامة الثانية : هي أن العلم الجديد الذي أسسه اسحاق نيوتن وغيره هو الأداة الفعالة والمؤثرة والوحيدة في الكشف عن المعرفة والحقيقة .

لقد قام جون لوك بالدعوة إلى برنامج فكر التنوير خير قيام وكان له القدح المعلى في هذا الشأن . فلقد أوضح في مقاله المعروف حول طبيعة العقل الانساني : (أنه بالإنطلاق من مقدمات ضرورية وبخطوات استنباطية ضرورية لها نفس اليقين والضرورة التي تتمتع بها العلوم الرياضية البحتة يمكننا أن نستثمر العلم الجديد في الوصول إلى تحديد الخطأ والصواب في مجال الأخلاق والسلوك)[١] . وكان قد مضى نحو ثلاث سنوات على نشر كتاب (أسس الرياضيات) لاسحاق نيوتن .

وازدهرت حركة التنوير في فرنسا بصفة خاصة بالرغم من أن الحركة كانت ـ قارية ـ ولم تكن قطرية ولكن كانت قوتها آنئذ تختلف من قطر إلى آخر ففي بريطانيا كانت فاترة ومحافظة بعض الشيء .

ولا شك أن الثورة الفرنسية كانت قد خلقت مناخا صالحا وتربة خصبة . وفي المانيا كانت أكاديمية وشبه رسمية . ولم يكن لها بالتأكيد حيوية حركة التنوير في فرنسا .[٢]

هذا ويرتكز فكر التنوير على ثلاث مرتكزات أساسية .

المرتكز الأول : عصر العقل :

هو إعلاء شأن العقل بما يحقق كفايته واستقلاله وقدرته على الوصول إلى المعارف والحقائق . دون الاستعانة بالنص المقدس ، الذي أصبح الآن ينظر إليه

---

(١) John Locke: The Essay 11, 351, 208.

(٢) Ibwen Chadwick: The secularization of the European Mind in the 19 th centuary pp. 5ff. The cambridge Univ. Press, 1975 Also: Paul Edwards: The Encyclopedia of hpilosophy vol. 1, 2, page, 519 ff.

على اعتبار أنه قد تعرض إلى التحريف والتزوير ـ وبسبب هذه النزعة الفعلية عرف عصر التنوير أيضا « بالعصر العقلي » .

ومن هنا جاءت كثير من الرحلات وكثير من الاكتشافات العلمية واستمرت حركة التنقيب في التراث اليوناني القديم التي بدأت منذ عصر النهضة في القرن السادس عشر .

المرتكز الثاني : عصر الطبيعة :

كذلك تميز عصر التنوير بعشق الطبيعة واعتبارها مصدر الخير والجمال والكمال مما حفز حركة الإعجاب بالطبيعة والتغني بجمالها ومحاولة استنطاقها في مجالات العلم والفن والادب .

المرتكز الثالث : الإيمان بالتقدم :

كذلك سيطرت فكرة التقدم والرقي وأنها أمور ممكنه وعملية وأن الانسان يرتقي مع الأيام بفضل العلم وبفضل الاكتشافات العلمية . فتصبح الحياة أفضل مع مطلع كل يوم وأن المستقبل سوف يكون افضل من الحاضر .

(٢) دينس ديدرو (١٧١٣ ـ ١٧٨٤)

يعتبر ديدرو (١٧١٣ ـ ١٧٨٤م) واسطة العقد من بين جماعة حركة التنوير والسكرتير التنفيذي لها والناطق الرسمي لهذه الجماعة الموسوعية وإذا ما اعتبرنا فولتير رئيسا فخريا لها وإذا ما اعتبرنا (كوندياك) أمينا لذخائرها العلمية ،

فلابد من اعتبار ديدرو المدير التنفيذي لهذه الحركة . فهو الذي كان يضطلع بمهمة تنسيق الجهود الفكرية لها كما كان يتابع تدفقها إلى المجتمع ويرصد آثار تلك الأفكار وردود الفعل المختلفة التي تثيرها وسط الناس[1] .

كان ديدرو صديقا حميما لكل من روسو و (كوندياك) كما تولى فيما بعد رئاسة تحرير الموسوعة العلمية الخاصة بهذه الجماعة .

ولد ديدرو في (لانجري) وتعلم في مدارس الآباء اليسوعيين ـ ارتحل إلى باريس حيث تحصل على درجة جامعية وعمره وقتئذ تسعة عشر سنة ـ قضى شطرا من حياته متفرغا للعلم والدراسة في فقر مدقع ولكنه برز بعد فترة من الإنزواء وهو متمكن من علوم كثيرة . وتمكن بعد ذلك من ترجمة بعض الكتب الهامة ونشر بعض الكتب الهامة من تأليفه الخاص . لقد اكسبته تلك الكتب شهرة واسعة وسمعة علمية طيبة مما أهله لتولي رئاسة تحرير الموسوعة العلمية الهامة التي كانت جماعة التنوير في فرنسا تقوم بنشرها .

أراء ديدرو الفلسفية : لقد تميزت فلسفة ديدرو بنزعة مادية متطرفة ، غير أنه لم يكن يعشق المنظومات الفكرية ولا النظريات العلمية المحكمة للنسق والترتيب ، ولقد كانت فلسفته عموما تتسم بالمرونة وكراهة الدغمائية .

كان دوما يدعو إلى العقلية المتفتحة ويحبذ الشك وكان يقول أن الشك هو بداية الحكمة وكثيرا ما يكون هو الغاية التي تنتهي إليه هذه الحكمة[2] .

---

(١) فرانكيل ـ الايمان بالعقل ص ٨٤ وبعدها .

(٢) ادوار (بول) : دائرة المعارف الفلسفية ٣٨٨ وبعدها .

لقد بدأ ديدرو حياته مؤمنا بالدين ولكنه تخلى عن هذا الايمان فيما بعد وأصبح ملحدا ويؤثر عنه دعوة صريحة للالحاد فسجن من أجل ذلك فترة من الزمن عندما أنكر وجود اله عاقل ذكي ومن أفكاره الرئيسية دعوة إلى العودة إلى الحياة البسيطة والإعراض عن الحياة المدنية المعقدة والمتكلفة .

الإتجاه التجريبي عند ديدرو:

كان ديدرو يؤمن بالإتجاه التجريبي في كسب المعارف وكذلك كان أصدقاؤه وزملاؤه في الحركة . . فولتير (وكونديياك) وكانوا كثيرا ما يجتمعون في الإمسيات لدراسة أفكار جون لوك في هذا الخصوص وخاصة آراءه في علم النفس. لقد كان ديدرو شديد الإيمان بالنزعة التجريبية وبالطريقة العلمية كأداة فعالة في كسب المعارف والحقائق العلمية وفي كتابه «أفكار في تفسير الطبيعة» نحي ديدرو منحى فرانسيس بيكون في الإشادة بالطريقة التجريبية والإعلاء من شأنها كما ذم الطريقة التأملية Speculative Method التي كان يتبعها الفلاسفة من لدن اليونان. ومن خلال كتابه هذا توصل ديدرو إلى مباديء علمية هامة أصبحت فيما بعد من السمات المميزة لفلسفته الناضجة ووصل إلى مبدأي :

١ ــ التحول Transformism

٢ ــ والإنتخاب الطبيعي [1] Natural Selection

ولقد كان أمل ديدرو عظيما في أن يؤدي إستخدام هذين المبدأين إلى إكتشافات علمية هائلة في مجال العلوم الطبيعية، خاصة علم الأحياء. وهكذا إستطاع ديدرو ـ كزعيم للموسوعيين الفرنسيين ـ أن يدفع إلى آفاق أوسع وأرحب تيار التنوير المعادي للأفكار التقليدية، خاصة تلك التي تمثل الدين المسيحي.

---

(١) وهكذا يكون ديدرو قد بشر بظهور داروين .

ولقد كانت الإطاحة بالفكر التقليدي وبالنفوذ الفكري للكنيسة هدفا أصيلا لديهم، إذ أنهم كانوا ـ في الواقع ـ حركة إحتجاج ضد الكنيسة وسلطانها ـ وكان العلم الجديد ومنهجيته وأدواته هي الأسلحة المادية التي إستعملها الموسوعيون ضد الأفكار الروحية. كانت المادية هي الديانة الجديدة التي سعى أولئك التنويريون إلى التبشير بها على أوسع نطاق .

ولقد لعب كل من روسو وفولتير وهولباخ أدوارا هامة في هذا الصراع ـ خصوصا فولتير ـ على ما سوف نرى فيما يأتي من هذا الفصل ـ لقد كان فولتير كبير التأثير بسبب السخرية الصارخة واللاذعة التي كان يوجهها إلى الكنيسة ورجالها .[1] وهكذا تعمقت النزعة المادية الجديدة والمعادية للدين والتي كانت تتميز بحب الطبيعة والدعوة إلى الإتساق معها كما جسدها روسو الذي كان واحدا من رسل عصر العقل البارزين .

لقد وهب ديدرو عقلا موسوعيا محبا للمعرفة ومحبا للإطلاع على أسرار العلوم والكشوفات العلمية. مما جعله قادرا على مواكبة تدفق المعارف الجديدة في شتى العلوم من الرياضيات إلى الكيمياء إلى الأحياء وإلى الفيزياء ولقد تمكن من عكس تلك الإكتشافات العلمية في شتى ضروب المعرفة وفروع العلوم وكذلك نشرها والتعليق عليها في موسوعته الشهيرة والتي كانت أعظم عمل فكري في القرن الثامن عشر في فرنسا ولقد أحدث كل ذلك حركة علمية تنويرية نشطة في فرنسا وفي أوروبا عموما. مما كان له أبعد الأثر في الحياة الإجتماعية والفكرية في أوروبا.

---

(١) العلم في التاريخ. المجلد الرابع ص ٦٠ ـ ٦١ تأليف ج. دبرنال ترجمة فاروق عبد القادر ـ المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت ١٩٨٢.

أسلوب ديدرو في التأليف :

كان ديدرو يكتب بطريقة تلقائية فتتدفق الأفكار من قلمه تدفقا يصعب متابعته في بعض الأحيان فكانت تشرق عليه إنكشافات بين الفينة والفينة فينكب على تسجيلها وكتابتها وفق مذهبيته العامة التي كانت تنزع إلى النقد والتمرد على الفكر التقليدي وإلى رفض الدين سياجا للحياة وإلى تمجيد العقل وأدوات التجربة العلمية المؤسسة على المنهجية التجريبية والعملية .

مادية ديدرو :

كانت مادية ديدرو تنزع نحو السذاجة بعض الشيء ـ والكون عنده (ليس إلا مادة في تفاعل حركي (أو في حركة تفاعلية)). لقد أخذ ديدرو عقيدة هيرقليطس القديمة أن الكون في تدفق وسيلان مستمر مضيفا إليها إعتقاده أن هذه الحركة هي مسألة داخلية تنبع من داخل المادة نفسها. فهي مسألة ذاتية داخلية. وحتى (موناد) ليبينز أيضا تحتوي على هذه الحركة الذاتية وهو يرجع التغير والحركة والصيرورة إلى هذه الحركة الذاتية الداخلية. كما يرجع إليها ما نراه من نظام بديع وتنسيق في الكون.

فكل ذلك ـ عند ديدرو ـ إنما هو نتيجة للتفاعل بين ذرات المادة، وهو يزعم أننا لسنا في حاجة إلى اللجوء إلى (الله الخالق) لكي نفسر هذا النظام وهذا التغير المستمر في الطبيعة والوجود[1]. ونلاحظ أن ديدرو ينسب الحساسية إلى المادة أيضا. فالمادة لا تملك القدرة على الحركة الذاتية فحسب وإنما تملك أيضا نوعاً من الحساسية والشعور الذاتيين فالمادة سواء أكانت عضوية أو غير عضوية

---

(١) Paul Edwards: Encyclopedea of Philosophy Vol. 2, P. 400 f

فهي تملك هذه الحساسية وهذا الشعور ـ وهكذا مهد ديدرو لإكتمال عناصر فلسفته التطورية المادية .

فكل ما تشتمل عليه الطبيعة فهو نتاج لحركة المادة الذاتية التي تتكيف بعملية التخمير (Fermentation) التي تحدث فيها بعامل الحرارة وفي بلايين السنين حدث التطور ونشوء الأنواع بفضل التعقيد وتنوع الإختصاصات للأعضاء الحيوية .

أخلاق ديدرو :

كانت فلسفة ديدرو الأخلاقية تعبيرا صادقا عن نزعته المادية الإنسانية فهو لا يخجل من الإعتراف بأنه يستمتع بالملذات الحسية من نساء وأصدقاء وقراءة الكتب والإطلاع على الصور ولكنه على الرغم من ذلك فقد كان يرى أن الفضيلة والإحسان هما الطريق إلى السعادة وفي آخر حياته كان على المذهب الرواقي : أن الفضيلة تحقق وتجلب ثوابها وجوائزها وكان يقول :

«هنالك فضيلة واحدة هي العدالة وواجب واحد هو أن يكون الإنسان سعيدا وقاعدة واحدة هي أن لا يبالغ الإنسان في قيمة الحياة وأن لا نخشى الموت» (١)

خلاصة القول أن ديدرو رائد الموسوعيين التنويريين في فرنسا ـ فيلسوف ذي نزعة مادية وحتمية تنحو نحو الإلحاد ورفض الدين ويفسر الحياة ونشوء الأجناس تفسيرا ماديا خالصا . لا غرو إن وجدنا إهتمامه كبيرا به من الأزمنة المعاصرة ـ داخل المعسكر الإشتراكي عامة والإتحاد السوفياتي خاصة ولكن إهتمامه

---

(١) المرجع السابق .

بالعلم الجديد وبالطبيعة يخصص له مكان هاما وسط الطبيعيين الإنسانيين من أمثال داروين وغيره .

(٣) فولتير (١٦٩٤ - ١٧٧٨)

لقد كان فولتير وبحق الزعيم الروحي والرئيس الفخري لجماعة الموسوعيين الفرنسيين. وهؤلاء كانوا - كما رأينا - التيار الرئيسي لحركة التنوير في أوروبا تلك الحركة ذات المضامين الفلسفية والإجتماعية ولقد كان لأسلوبه الساخر الذكي أبلغ الأثر في إسقاط هيبة الكنيسة والمجتمع الأوروبي التقليدي وتوطئة وتمهيد السبل أمام الفكر التنويري المادي الجديد .

ولد فولتير في باريس عام ١٦٩٤ في عائلة غنيّة وتلقى تعليما جيدا في مدارس الآباء اليسوعيين. وعندما إنتقل إلى الجامعة بدأ بدراسة القانون ولكنه سرعان ما سئمه واتجه إلى الدراسات الأدبية وكان له أسلوب أدبي ساحر أخّاذ يميل نحو الدعابة والسخرية القاسية اللاذعة مما جعله يقع فريسة للسجن والنفي. قضى نحواً من العام في سجن الباستيل ثم نفي إلى هولندا وأخيراً نفي إلى إنجلترا حيث قضى عامين هناك (١٧٢٦ - ١٧٢٩م) وفي أثناء إقامته الجبرية في إنجلترا تمكن من إتقان اللغة الإنجليزية ودراسة الفلسفة والأدب والفكر الإنجليزي وبعد عودته من بريطانيا، تعرض للإضطهاد والتشريد مرة أخرى واضطر إلى الهروب من باريس إلى (لورين) حيث قضى نحو خمسة عشر عاما هنالك. درس فيها العلوم الطبيعية. بعدها عاد إلى فرنسا ولكنه لاقى ترحيبا فاتراً ربما بسبب آرائه المعادية للكنيسة وللدين عموما. فسافر إلى بروسيا حيث أصبح كاتب البلاط للملك فردريك الأعظم ولكنه لم يلبث عنده غير ثلاث سنوات تشاجر معه بعدها ولم يستطع أن يعود إلى فرنسا، فاستقر في سويسرا وبنى

له مسكنا هنالك ولكنه أخيرا إستقر في شمال فرنسا حيث أصبح موسرا ومشهورا. ودخل في معارك ضارية مع الكنيسة الكاثوليكية ومع الدولة الفرنسية على السواء وكان نصيرا للفقراء والمساكين .

أفكار فولتير :

يقول نورمان توري (N. Torrey) الذي كتب مقال فولتير في الموسوعة الفلسفية (١) أن فولتير ذهب إلى إنجلترا شاعرا وأديبا ولكنه رجع إلى فرنسا فيلسوفا ومفكرا وهو ينسب هذا القول إلى جون مولى، وبغض النظر عن مدى صدق مقولة جون مولى هذه فإنه مما لا شك فيه أن فولتير تأثر أيما تأثر بالحياة السياسية والفكرية في إنجلترا في أثناء إقامته الجبرية هنالك. فقد كانت أجواء إنجلترا السياسية والفكرية مفعمة بالحرية وبالتفاعل الفكري وبالإنتاج العلمي والفلسفي. ولقد عاد فولتير إلى فرنسا وإلى القارة الأوروبية رسولا يبشر بآراء جون لوك التجريبية ومهد بذلك إلى نشرها وقبولها في أوروبا ـ كما أتى بالمنهجية العلمية الجديدة التي إبتدعها إسحاق نيوتين والتي كانت تناقض إلى حد كبير آراء ديكارت وعلومه ذات النزعة العقلية المثالية. وهكذا استطاع فولتير التخلص وإلى درجة ما ـ من منهجية ديكارت القائمة على الشك بمنهجية جديدة أكثر إيجابية وأكثر فائدة إذ أنها تقوم على منهج إيجابي وهو الأخذ بمبدأ التجربة وإستقراء الأفكار من ملاحظة الأمور الطبيعية .

يعتبر فولتير ـ عند كثير من مؤرخي تطور الفكر الأوروبي في القرن الثامن عشر ـ رائد وزعيم عصر التنوير في فرنسا خاصة وفي أوروبا عامة ويقول الأستاذ البروفسور تيرنر (٢)

---

(١) Paul Edwards: Encyclopedea of Philosophy, Vol. 7-8, P.262 ff

(٢) Prof. E.R. Turner: Europe (1789-1920), Doubleday, Page, and Company, Toronto (1921), P. 45.

«وفي نفس الفترة أصبح فولتير الزعيم الفكري لكل أوروبا. وفي مؤلفاته التي بلغت حوالي المائة لم يكن الكثير من آرائه بناءا بشكل مباشر فلقد كانت رسالته أن يهاجم ويسخر من الآراء البالية والخرافات والأفكار السخيفة العتيقة والتي كانت تعرقل مسيرة الناس نحو التقدم وتعمل على إضطهادهم».

وعلى نفس وتيرة الأستاذ تيرنر، نجد الأستاذين جرانت وتمبرلي يضعان فولتير مع روسو ومنتسكيو على رأس فلاسفة عصر التنوير ويقرون أن فولتير كان أبعدهم أثرا وأكثرهم شعبية وأن أعداداً متعاظمة من الفرنسيين والأوروبيين كانت تقرأ ما ينشر بنهم وإعجاب شديدين. يقول هؤلاء الأساتذة : [١]

«إن كلاً من فولتير ومنتسكيو وروسو يمكن أن يختاروا على أساس أنهم الممثلين المناسبين للمفكرين والكتاب (في القرن الثامن عشر في فرنسا) ولقد كان فولتير أعظم شهرة وأكثرهم قراء، لم يكن فكره عميقا ولم يأت بمساهمات جديدة ومبتكرة في أي جانب من جوانب الفكر ولكنه كان أقوى وأبرز الكتاب الذين عرفتهم أوروبا في مجال نشر الأفكار على نطاق الجماهير...

لقد عُرف فولتير بعدائه الشديد للكنيسة وبسخريته اللاذعة لها وبنقده الإطاحي الهدام للمؤسسات الدينية والإجتماعية التي كانت تعتمد على الولاء الديني للكنيسة.

كما كان ملحدا لا يتورع عن إبداء أفكاره اللادينية. فلم يكن يؤمن بوجود إله ولا بوجود دار آخرة من وراء هذه الدنيا ولا يؤمن بخلود الروح فلقد أثر عنه أنه كان يدعو في صلاة ساخرة. «فلينقذ الله ـ إن وجد ـ روحي إن كانت لي روح...»

---

(١) A.J. Grant and H. Temperley: Europe in The Nineteenth and Twentieth Cent, (1789-1938), Longmans. London, (1939) P. 45 ff.

لقد كان فولتير شديد الشك في خلود الروح وكثيرا ما كان يوجه نقدا لأفكار أرسطو وديكارت ومالبرانش وغيرهم، التي تقول بخلود الروح .

لذلك لقد كان فولتير كثير الشكوك حول مسألة الشر والتي يرى أنها ليست قابلة لأي تفسير يتناسب مع إدعاءات الكنيسة. ولذلك لم يكن يقبل كذلك التعليلات الدينية لمشكلة وجود الشر في العالم. كذلك رفض فولتير تفسيرات ونظريات ليبنز عن مسألة الشر والتي تقوم على فكرة الإنسجام الأزلي والمسبق بين المادة والعقل على إعتبار أنها تفتقر إلى برهان تجريبي معقول. وكان كثيرا ما يسخر بالميتافيزيقيا على إعتبار أنها تتكون من جزئين:

١ ــ جزء يعرفه كل الناس وليس بجديد .

٢ ــ وجزء لا يمكن لأحد أن يعرفه أبدا .

لأنه لا يمكن أن يعرف.

فإذا كان فولتير يؤمن بأي إله، فليس لذلك الإله أي صلة بإله اليهود المسيحي أو الإله الخالق الباريء المصور الواحد الأحد كما هو عند المسلمين ـ فقد كان إلهه لا صلة له بالبشر أو الكون وليس هو المتكلف بالعالم ولا هو بالضرورة طيب ولا بر أو رحيم. ولم يكن فولتير يتقبل الوحي كمصدر للمعرفة الموثوق بها كما كان يرفض حجج رجال الدين وبراهينهم على وجود الله .

ولقد كانت مشكلة وجود الشر تؤثر في نفسه مليا وتؤجج شكوكه حول الدين وحول الله يقول فولتير :

« إما أن يكون الله قادرا على إزالة الشر من العالم ولكنه لايريد أن يفعل ذلك ، أو هو يريد أن يزيل هذا الشر ولكنه غير قادر على ذلك، أو أنه غير قادر على ازالة الشر وهو أيضا لايريد أن يفعل ذلك، أو أنه يريد أن يزيل الشر وهو في

نفس الوقت قادر على ذلك . ولكنه إذا أراد أن يزيل الشر فلم يقدر على ذلك فليس هو على كل شيء قدير .

أو إذا كان يقدر على ازالة الشر ولكنه لايريد ازالته اذن فليس هو كبير ولا محسن، ولكنه إذا لم يرد أن يزيل الشر وفي نفس الوقت ليس هو بقادر على ازالته اذن فليس هو على كل شيء قدير ولا هو بمحسن أو بر « رحيم ». . .)[١] .

لقد ناقش فولتير مشكلة الشر في العالم في قصيدة مشهورة له عن مأساة زلزال لشبونه في البرتغال والذي وقع في (يوم القديسين) عام ١٧٥٥ م وهو مناسبة دينية وكانت الكنائس تعج بالمصلين المسيحيين فتفجر الزلزال ومات آلاف البشر تحت الانقاض، ولقد عبر فولتير عن شكوكه في أسلوب منفعل ، حار يعبر عن حيرة عظيمة ـ خصوصا لأنه لاحظ أن عدد الضحايا في الكنائس كان أعظم من عددهم في حانات الخمور . وهو لا يقبل تفسيرات ليبتز عن ضرورة الشر ليعرف الخير ويكون هنالك تنوع بالأضداد في هذا العالم وهو « احسن عالم ممكن في رأي ليبتز . كذلك رفض حجة علماء اللاهوت والتي تقول بأن وجود الشر إنما هو امتحان وإبتلاء للإنسان في هذه الدنيا فإذا صبر واجتاز الامتحان كان له الفوز بنعيم الآخرة . كما رفض الرأي القائل بأن هذه الحادثة إنما كانت عقاباً للناس على ظلمهم وكفرهم . فقال ، لماذا لشبونه فقط دون سائر المدن ؟ ولماذا في يوم القديسين دون سائر الايام ولماذا والكنائس مكتظة بالمصلين ؟

تعليق على فلسفة فولتير

وعلى كل حال فقد انهى فولتير هذه القصيدة المتشائمة بقبول الشر كحلقة ضرورية من حلقات هذا الكون الذي إذا ما أخذ في مجموعه وبنظرة كلية لوجد

---

(١) Paul Edwards' Encycloepedia of Philosophy, Page 264 f.

منسجما ومتسقا في تنوع وكثرة وأنه إذا فقد هذا التنوع فسوف يكون عالما وكونا يبعث على الضجر والسآمة فكان لابد من التزاوج بين الكثرة والتنوع بما في ذلك وجود الاضداد « وإنما بضدّها تعرف الأشياء » وبين الإنسجام والنظام والتناسق ، وكذلك فلقد رفض فولتير فكرة ابتلاء الانسان بالخير والشر في هذا العالم بدون اعمال التفكير الجاد والعميق في ذلك لأنه قد فرغ من مسألة وجود الدار الآخرة فأنكر وجودها بدون برهان علمي كما أنكر خلود الروح بدون إثبات علمي ولم يعط آراء أفلاطون وأرسطو وأفلوطين وتوماس الاكويني ومالبرانش ما تستحقه من جديه . بل اكتفى برفضها رفضا تحكميا دوقمائيا بدون اجهاد نفسه بالقدر الكافي لإبراز حجج داحضة لحججهم العريقة . كذلك فإن اسهامات فولتير عن مشكلة الشر وعالجها علاجا اقرب إلى اسلوب الدعائيين منه إلى منهجية الفلاسفة وهذه صفة مميزة ولازمة لفكر فولتير فهو في المقام الأول شاعر مطبوع وكاتب ذو أسلوب رائع . ولكن ينقصه تعمق الفلاسفة والمنهجية العقلية الصارمة التي تأخذ الأمور بروية وفي إتزان وبدون عاطفة مشبوبة وهذا ما لم يستطعه فولتير . كذلك فإن فولتير كان يعرف أنه يكتب لقراء معينين كانوا أقرب إلى الجماعة القارئة الملتزمة منها إلى القراء المحايدين ولقد لعب فولتير دورا بارزا في تكوين هذه الجماعة وفي تشكيل فكرها ووجدانها ولكنه في النهاية صار أسيراً لها وما تريد أن تقرأ . وكذلك فلقد كان تعامله مع افكار فلاسفة من أمثال ارسطو وليبتز وغيرهم هو نفس الاسلوب الذي يعامل به زعيم حزب سياسي آراء خصومه السياسيين والفكريين إذ يصرف جل اهتمامه نحو تفنيد آرائهم بكل الوسائل المشروعة وغير المشروعة .

وحول مسألة وجود الشر في العالم فلقد أراد فولتير أن يفرض على الله نفس تصورات البشر في مسائل طبيعة الخير والعدل . كذلك فلقد كان فولتير ينطلق من تصور خاص عن العالم الخير وعن الاله الخير وعن العالم السعيد ومواصفات

الحياة الهنيئة على وجه هذه البسيطة وهو وإن لم يتوقف ليسأل نفسه عن تلك التصورات التي يعتنقها وعـن مدى تماسكها المنطقي وعن مدى عمليتها كذلك لم يتوقف ولا لحظة واحدة لكي يعطينا تصوره عن العالم المثالي الذي يريده والذي يكون خاليا تماما من كل شر ومن كل صراع أو سعى أو معاناة ـ كذلك فإن المرء ليأخذ عليه أنه لم يكلف نفسه مؤونة اعطاء أدلة وبراهين على ما ذهب عليه من إنكار وجود الدار الآخرة ولا اعطى برهانا واحدا على فناء الروح وعدم خلودها، كذلك فإنه وهو ينكر وجود الإله الخالق فلم يعط تفسيرا للوجود وما فيه من إبداع ونظام !! إن الانسان ليفهم نقمته ـ وكذلك عداء الفلاسفة التنويريين عموما ـ لأراء الكنيسة الكاثوليكية آنذاك وكذلك عداءهم للمؤسسات التقليدية البالية في أوروبا في ذلك العصر .

ولكن لا يشفع ذلك لفولتير وزمرته أنهم ركبوا موجه العداء للكنيسة أن يذهبوا في ذلك الى إنكار الدين عموما وإلى القول بأفكار لم يسندها الدليل ولا تقوم على براهين أو حجج مقنعة .

لتلك الأسباب مجتمعة فإن آثار فولتير لم تتعد كثيرا الفترة التي عاش فيها وكانت قيمتها السياسية في مقاومة الأوضاع الظالمة والفاسدة في فرنسا وفي أوروبا عموما في خلال القرن الثامن عشر أكبر بكثير من قيمتها الفكرية أو الفلسفية الخالدة والدائمة ومن هنا جاءت الاتهامات له على أنه لم يأت بفكر جديد ولم يقدم شيئا اصيلا ولا مبتكرا كما أسلفنا ـ القول في ذلك أعلاه ـ.

إن مشكلة الشر تصبح مفهومة إذا ما وضعت في الأطار الذي وضعها فيه الفيلسوف الألماني ليبتز ، إذ أن العالم لابد فيه من توازن بين التنوع والجمال فلو كان العالم خالياً من المشقة والجهد والشقاء وكان كله خير ونعمه لكان هذا العالم هو الفردوس الخالد . ولكن المشاهد أن هذا الكون هو في حالة دائمة من

الصيرورة والفساد (State of Flux) وليس هو بخالد ولا أزلي وعليه فلابد أن توجد فيه الاضداد حتى يحدث هذا التفاعل والصراع الضروري لمسيرة التاريخ الجدلية وكذلك إذا ما إفترضنا الاطار الديني والذي يفترض خلود الروح في عالم آخر ووجود حياة أخروية فإن فكرة الابتلاء والمعاناة الانسانية على وجه هذه الأرض تبدو .مقبولة عقليا ومنطقيا وتصبح هذه الحياة الدنيا داراً للابتلاء والاختبار وتكون الحياة الأخروية هي الحياة التي يجنى فيها الانسان ثمار جهده وكده في هذه الدنيا وكذلك يصبح وجود حياة اخرى يسودها السلام والأمن والسعادة والعدل أمراً ضرورياً لأن هذه المعاني لا تتحقق أبدا في هذه الحياة الفانية الوجيزة وأنها لحياة يائسة إذا كان هذا العالم المليء بالظلم وبالصراع هو نهاية المطاف ونهاية الدراما الإنسانية ويكون وجود حياة أخروية يسعد فيها الصالحون ويشقى فيها المجرمون تكون أدعى للأمل وللمنطق وللعدل . ويكون وجود الشر مفهوما ليحدو الإنسان إلى التطلع إلى الأمن والخير والسعادة في جنب الله في الدار الآخرة وهي الحياة الخالدة الباقية إلى أبد الآبدين ويالها من حياة يائسة ووجيزة اذا لم تعقبها حياة خالدة أبدية في نعيم الفردوس .

أفكار فولتير السياسية :

لقد قلنا فيما سبق أن فولتير هو أقرب إلى الفكر السياسي منه إلى الفيلسوف العميق ولقد كان لأفكاره السياسية ذات النزعة الليبرالية القومية أصداء واسعة في فرنسا وفي أوربا عموما وفي (رسائله الفلسفية) كان فولتير يدعو إلى حرية التجارة باعتبارها ضرورية إلى خلق الثروة لدى الأمم ولقد أخذ فولتير بأفكار جون لوك في هذا الصدد خصوصا أفكاره التي تقول بحرمة المال والعقار التي يمتلكها الأفراد وكذلك بحرمة دماء المواطن وضرورة أن توفر الدولة الأمن والحماية للأفراد في هذا الشأن فتأمنهم في أنفسهم وأموالهم وممتلكاتهم وهكذا فإن من حق

الأفراد أن تتوفر لديهم الحرية في أن يصيروا أغنياء في نفس الدرجة التي للحريات الأخرى ولهذا فقد كان فولتير ينزع نحو الاقتصاد الحر ونحو النظام الرأسمالي وهو يرى أنه لابد أن تكون هنالك فروقات اجتماعية بين الناس وإلا فمن يصلح له حذاءه اذا احتاج إلى إصلاح ومن الذي يقوم بحرث وزراعة الحقول ؟ فلابد من وجود طبقة من الموسرين وكذلك أخرى من الفقراء . ولكنه إلى جانب ذلك كان مهتما بأن يحكم الناس كلهم بقانون واحد يخضع له الفقير والغني على السواء وأن تتاح للناس فرصا متكافئة . كذلك كان مهتما بتوفير المؤسسات الديمقراطية واللبرالية التي تؤكد حرية الناس وتتيح لهم ممارسة كافة الحقوق الإنسانية على قدم المساواة في الفرص وإذا كان لابد للناس أن يتمايزوا ولابد للفروق الاجتماعية أن تظل قائمة فلابد من كفالة المساواة للناس حتى يكون هذا التمايز وهذه الفروق قائمة على الكسب وعلى العمل وعلى الانجاز فكل انسان وعلمه وجهده وانجازه وعبقريته ـ ومن المواضيع التي أولاها إهتمامه مسألة العلاقة بين الدولة والكنيسة . وليس هذا عجيبا إذا علمنا أن مسألة الكنيسة وسيطرتها على الحياة عامة كانت من أهم العوامل التي شكلت فكر فولتير. وهنا رفض فولتير أن يبيح للكنيسة أي حق في اصدار أي تشريعات ملزمة لعامة الناس ولابد لأي تشريع تصدره الكنيسة من أن يحوز على موافقة الدولة قبل أن يكون ساري المفعول ـ وكان إهتمامه بالقانون والدستور والتشريع عموما ينبع من قناعاته بالحريات الطبيعية والحقوق الانسانية التي يجب في رأيه أن تتوفر لكل المواطنين في فرنسا وكان فولتير كثير الاعجاب بالتطورات الدستورية التي شاهدها أثناء نفيه في إنجلترا وفي مقال حول الحكومة كتب فولتير (١) .

« لقد نجح الدستور والتشريع الإنجليزي في إعادة الحقوق الطبيعية لكل فرد في حين حرمت معظم النظم الملكية الأفراد من هذه الحقوق وهذه الحقوق

(١) Paul Edwards, The Encyclopedia of Philosophy, vol. 7-8, pp. 268 f.

الطبيعية هي كل الحرية للفرد في نفسه وفي أمواله والحرية أن يخاطب الفرد الأمة بالكتابة وحق كل إنسان أن يحاكم في القضايا الجنائية ـ بواسطة هيئة قضائية مكونة من محلفين يتكونون من مواطنين مستقلين في إرادتهم وأن يحاكم وفقا لمواد قانونية واضحة ومحددة وأن يكون من حق كل مواطن أن يدين بالعقيدة التي يختارها في سلام وأمن»[1].

ولعل هذا الجانب السياسي هو الذي بقي من ذكرى فولتير وكذلك نضاله من أجل الحق والعدل للمواطن الأوربي أما افكاره عن الدين وعن الله فقد كان تأثيرها مؤقتا لم تلبث أن قبرت ونسيت وبقيت الكنيسة الكاثوليكية وإن طرأ عليها الكثير من التبديل والتعديل وانتهى فكر فولتير المعادي للآله وللدين عموما إلى النسيان التام .

(٤) أفكار جان جاك روسو

بقى لنا إعطاء فكرة عن واحد من أعلام حركة التنوير والموسوعيين الفرنسيين ذلكم هو جان جاك روسو. يقول الأستاذ الدكتور تيرنر أن روسو هو بلا شك أعظم أثرا وأعمق فكرا من فولتير. فبالرغم من أنه كان يبدو ضعيف الشخصية حقير الشأن لأول وهله إلا أنه كان في الحقيقة يتمتع بخلق قوى وشجاعة فائقة في مجال الفكر والرأي ويذهب تيرنر إلى القول بأن روسو قد اقتبس آراءه حول المساواة وحول أحقية الناس في حكم أنفسهم بأنفسهم من مصادر إنجليزية، ومهما يكن فلقد إعترف حتى تيرنر نفسه بأن روسو هو الذي نشر هذه

---

(١) ترجمة المؤلفين Ibid .

الأفكار وصاغها صياغة ناصعة ورائعة مما مهد له سبل الإنتشار وسط الجماهير ولقد ذهبت أقواله مذهب الأمثال. من ذلك قوله :

«يولد الإنسان حرا، لكننا نراه مكبلا بالأغلال في كل مكان».

وهو القول الذي طار في الآفاق وصار على كل لسان ورفع روسو نفسه إلى مصاف الأنبياء والمصلحين عند جماهير الناس وكان روسو يقول أن الحضارة والدولة التي كانت من أجل سعادة الإنسان قد إنتهت به إلى وضع فيه الكثير من التعاسة ومن العبودية ويرى أن العلاج هو العودة إلى حالة الفطرة الطبيعية ـ إلى الحالة الطبيعية قبل نشوء الدول والحضارات فلقد كان الإنسان حينئذ حراً وسعيداً على الأقل. ويرى بروفسور تيرنر أن روسو بذلك كان أول من دعا إلى الحكم الديمقراطي ولقد صادفت آراؤه القبول لدى كافة طبقات المجتمع. حتى الطبقات الإرستقراطية وبالرغم من إستمساك هؤلاء الأغنياء بالإرستقراطية الموروثة فلقد أيقظ روسو وأثار آمالا عريضة لدى كافة الناس وفقا لمباديء المساواة والحرية. ولقد إنتشرت آراء روسو على وجه الخصوص في أمريكا وكتبت في صلب الدستور الأمريكي الأول الذي كان إعلانا لإستقلال الولايات المتحدة الأمريكية وكذلك إستقرت آراء روسو السياسية بعد ذلك بأعوام قليلة في مباديء الثورة الفرنسية ـ وبالرغم من حدوث نكسة في الثورة الفرنسية لآراء المساواة والإخاء والحرية التي بشر بها روسو إلا أن هذه الأفكار ظلت قائمة وفي نماء وتقدم وازدهار في الحياة السياسية الأمريكية منذ ذلك الحين وعلى وجه العموم ظلت الأفكار الديمقراطية تغزو العالم ككل طيلة المائة عام التي أعقبت وفاة جان جاك روسو. وتعتبر تجربة الولايات المتحدة الأمريكية بمثابة تصديق كاف وكامل لصحة وعظمة الآراء التي نادى بها روسو والتي كتبت له الخلود والذكرى الحسنة على مر الأيام .

ولد جان جاك روسو في جنيف بسويسرا عام ١٧١٢ وتوفي عام ١٧٧٨ ولقد عاش يتيما إذ بقيت أمه بضعة أيام على قيد الحياة بعد ميلاده. ولقد كانت حياته الأولى مليئة بالتعاسة وبالشظف، وكان كثيرا ما يترك عالة على أحد أقاربه مما إضطره في النهاية إلى الهروب من جنيف وكان لسيدة كاثوليكية تدعى مدام وارن دور كبير وتأثير مهم في حياتة وبسببها تحول من الديانة البروتستانتية إلى الكاثوليكية وكانت ذات مال فوفرت له بعض الأمن والإستقرار ولقد إشتغل لبعض الوقت مدرسا ولكنه كره مهنة التدريس وإنصرف إلى إتقان فن العزف والتأليف الموسيقي. ثم إنتقل إلى باريس حتى تعرف على سيدة ـ ثرية عاش في كنفها بعض الوقت ثم عين سكرتيرا للسفير الفرنسي في البندقية في إيطاليا ولكنه لم يستطع البقاء بعيدا عن باريس فعاد إليها حيث قضى فترة صعبة من حياته ووقع في غرام خادمة جاهلة في هذه الأثناء وأنجب منها خمسة أطفال غير شرعيين وفي هذه الأثناء إلتقى بالفلاسفة الموسوعيين ديدرو ودالميدريت وحينها كان ديدرو رئيسا لتحرير الموسوعة ودعاه إلى كتابة بعض المقالات عن الموسيقى وهكذا إنضم روسو إلى الموسوعيين وهي الصلة التي قدر لها أن تكون بداية لحياته الفكرية والفلسفية التي إشتهر بها فيها بعد وكسب بها مجدا واسعا ومكانا في الخالدين من الكتاب والمفكرين. ولكنه لم يلبث أن إختلف وتشاجر مع ديدرو رئيس تحرير الموسوعة ـ وإضطر إلى الهجرة إلى خارج باريس فبعد التشاجر مع الأصدقاء الأقربين يصبح البقاء والإستقرار صعبا للغاية وهكذا رحل روسو إلى بروسيا ومنها إلى إنجلترا مرة أخرى، بدعوة من ديفيد هيوم ولكن الإستقرار هنالك لم يرق له فرجع إلى أوروبا عائدا من حيث أتى ولم يستقر به المقام بعد ذلك حتى توفي فجأة في باريس في يوليو ١٧٧٨م.

فلسفة روسو وأفكاره الأساسية :

لقد تميزت فلسفة روسو برفضه لفكرة الحضارة والتمدن وذهابه إلى القول أن المجتمع الحديث لا يحقق للإنسان سوى التعاسة والظلم وعدم المساواة، ويعتبر أن المجتمع الحديث إنما يشكل نكسة وسقطة للإنسان من السعادة التي كان عليها يوم كان يعيش حياة الطبيعة والريف والبساطة. لقد رأى روسو أن عدم المساواة والفروق بين الناس على أنها أمور لا طبيعية وأنها إنما نشأت مع الفروق في إغتناء الأموال والسلطة السياسية بغير عدالة أو وجه حق. وكأن روسو قد إقتنع أن مثل هذه الفروق والتمايز بين الناس إنما هي أمور لازمة وضرورية ولا فكاك عنها في كل ضروب المجتمعات المتحضرة والمتمدنة ولذلك ذهب إلى معارضة الحضارة والتمدن بصفة جوهرية وأصولية وأنه لأمر غريب أن يعجز خيال مفكر عظيم كروسو هنا من تصور أشكال أخرى للدولة وللحياة المدنية لا تسود فيها مثل هذه الفروق الظالمة بين البشرية وأنه من الممكن إشتراك الناس بصورة أكثر ديمقراطية وعدالة في ممارسة السلطة السياسية وفي الإشتراك في إقتسام الأموال والثروات وإختراع نظام أكثر عدالة لتوزيعها والإشتراك في منافعها العامة.

ومن الصعب على الإنسان المعاصر أن يدرك دفاع روسو الحار عن الحالة الطبيعية الأولى بالرغم من بدائيتها ولا يشفع له في هذا الصدد أن يقول أن الإنسان سيكون سعيدا وهو على هذه الحالة البدائية الساذجة ـ بل من الممكن أن يُعارض روسو في هذه الفكرة وأن يرد عليه بإنكار أن يكون الإنسان ـ وهو في حالة الطبيعة الأولى ـ سعيداً بأي مقياس من المقاييس. ألا يعاني مثل هذا الإنسان من الجهل والفقر والأمراض الفتاكة ؟ ألا يعاني من الحروب الشرسة ومن التعرض للحيوانات المفترسة والضارية ؟ ألا يعيش حياة ملؤها السآمة والملل والعجز من الإتيان بأي شيء أصيل أو مفيد ؟

إن مثل هذه الأفكار لا يمكن تفسيرها إلا في إطار واسع من نظرة روسو التي تغلب عليها في بعض جوانبها فكرة الرفض للمجتمع القائم والتطرف أحيانا في معاداته وفي الرغبة في هدمه ـ والإطاحة به مما يجعله يدعو إلى بدائل غريبة وشاذة وغير ناضحة، حاله في ذلك حال كل المذهبيين المتطرفين من كل حدب وصوب .

ومن إيمانه بفضيلة الحياة الأولى البدائية ذهب روسو إلى القول بأن الطبيعة الإنسانية وفطرته السليقية الأولى هي طبيعة طيبة وخيرة ، وأن المجتمع هو الذي يُفسد الأفراد ويحملهم على الشر والناس فرادى هم أشخاص طيبون ولكنهم جماعة مجتمعة فإنهم أشرار يغلب عليهم الشر والأنانية وتنشأ بينهم الفروق الظالمة في المال والحكم .

آراء روسو التربوية :

من هذه المنطلقات تكونت فلسفة روسو التربوية والتي كانت ترتكز على المبدأ الأساسي في خيرية «الفرد منعزلا من المجتمع وبعيدا من آثاره الضارة». ولكي ينشأ الفرد خيرا ومتعلقاً بالمثل لابد من عزله في الريف وبعيدا عن المدينة وآثامها وإعطائه الفرصة كاملة لتنمية فضائله الكامنة في مقدراته الطبيعية الفطرية ومن هنا جاء (أميل) موضوعا في بيئة ريفية، الغرض منها أن يعطى الطفل الفرصة الكافية أن ينمي مقدراته وملكاته الفطرية الخيرة بأدنى تدخل ممكن من المربي أو المدرس أو المجتمع بشكل عام ولابد أن يتركز إهتمام المربي في إزالة العقبات الإجتماعية التي تعوق هذه التنمية الطبيعية لهذا النمو العادي في شخصية الطفل ـ ولا ينبغي للمعلم أو المربي أن يغرس أو يسعى إلى غرس أفكار أو أنماط معينة من السلوك على الطفل بل ينبغي إعطاءه الفرصة والحرية لكي ينمو كما يريد أن ينمو. فهذه إستراتيجية للتربية تعتمد على اللافعل وعلى السلبية ولا

تسعى لكي تضيف شيئا إيجابيا للطفل، ومن زاوية أخرى فلا ينبغي للمعلم أن يحاول الإسراع بخطى تربية الطفل بل لابد من تركه ينمو على خطاها الطبيعية وعلى قدر طاقته واستعداداته الفطرية وبحسب نشاطه ورغبته العادية، ومن ناحية شاملة فإن أفكار روسو التربوية يسيطر عليها رغبة جامحة في إتاحة أكبر قدر من الحرية للأطفال في أثناء العملية التربوية وأن هذه الحرية هي حجر الزاوية في تفكير روسو التربوي .

آراء روسو السياسية والإجتماعية :

ولئن كانت الحرية هي الإعتبار المسيطر على تفكير روسو التربوي فهي أيضا العمود الفقري في تفكيره السياسي والإجتماعي، ولقد لجأ روسو إلى فكرة العقد الإجتماعي لكي يعطي تفسيرا لنشوء الإجتماع الإنساني لا يتناقض مع حرية الإنسان ولا يعطي تبريرا للإنتقاص منها بحجة ضرورة الإجتماع الإنساني. فإن الناس قد تعاقدوا ـ في حرية تامة وإختيار حر ـ أن يعيشوا معا في مجتمع ـ وأن ذلك يعني بالضرورة أن يتنازل كل فرد من الناس عن جزء من حريته وقدر من سيادته في مقابل الفوائد العظيمة التي تعود عليه بفضل الإجتماع والعيش في جماعة .

ولاشك أن الفكرة القائلة بضرورة الإجتماع لإقتسام العمل وتحقيق ميول الإنسان الإجتماعية ـ وهي ميول فطرية ـ إنما ترجع في الفلسفة اليونانية إلى أفلاطون وأرسطو وغيرهم من فلاسفة اليونان . ولكن الفضل يرجع إلى كل من الفارابي وابن خلدون في التبشير لفكرة التعاقد الإجتماعي وخصوصا وقد قام الفكر السياسي والإجتماعي في الإسلام على أساس البيعة بين الحاكم والمحكومين والبيعة هنا مفهوم تعاقدي واضح يحدد حقوقا وواجبات محددة لكل من الحاكم والمحكومين .

ولعلنا نستطيع بوجه خاص الرجوع إلى آراء الفارابي في المدينة الفاضلة ، يقول الفارابي :

«وقوم رأوا أن الإرتباط هو بالإيمان والتخلق والتعاهد، على ما يعطيه كل إنسان من نفسه، ولا ينافر الباقين، ولا يخاذلهم» (١)

وكذلك فإن ابن خلدون، قد ناقش هذا الموضوع في المقدمة وعكس فيه آراء أرسطو : أن الإنسان إجتماعي بطبعه وزاد عليها قوله بضرورة الوازع السلطاني أي الدولة: فكما أن قيام المجتمع ضروري كذلك فإن قيام الدولة نفسها ضرورة أكبر وبدونها لا يستقيم العمران الإنساني ولا يستقر المجتمع :

ذلك أنه ومتى إجتمع الناس في صعيد واحد نشأ بينهم الصراع والعراك من أجل الحاجيات لما ركب في طبعهم من حب الذات، وتعارض الأهواء والنزعات والمصالح مما يتطلب وجود وازع وسلطان يقيهم بأسهم ويمنعهم من التقاتل والتظالم والبغي وهي جميعا أمور لهم من حيث نزعتهم الحيوانية، وهذا الوازع لا يمكن أن يكون من الحيوان لأن الحيوانات جميعا أقل مرتبة من الإنسان وأضعف شأنا من حيث مداركهم وإلهاماتهم. ولا يمكن أن يكون هذا الوازع هو السلاح المجرد لأن البشر جميعهم يمكنهم إمتلاك السلاح واستعمال السلاح. فلابد أن يكون هذا الوازع «واحدا منهم يكون له عليهم الغلبة والسلطان واليد القاهرة حتى لا يصل أحد إلى غيره بعدوان، وهذا هو معنى الملك». (٢)

---

(١) الفارابي ـ آراء أهل المدينة الفاضلة ص ١١٠ مصر
المقدمة لابن خلدون ـ طبعة دار الكتاب اللبناني ص ١٧٠ .

(٢) راجع أيضا كتاب د. زكريا بشير إمام (جوانب فلسفية في مقدمة ابن خلدون الدار السودانية للكتب (الخرطوم ١٩٨٥).

ولقد كتب روسو كتابه «العقد الإجتماعي» بدافع توضيح الأساس الفلسفي للحقوق السياسية للإنسان، خصوصا حريته السياسية أو حريته المدنية وهو يقصد بها تلك الحرية التي ينبغي أن ينعم بها الإنسان في المجتمع كما كان ينعم من ذي قبل بالحرية الطبيعية عندما كان يعيش في حالته الفطرية الأولى. ولقد كان روسو مهتما بتفنيد تلك الآراء التقليدية التي تزعم أن الإستيلاء والغزو يمكنّ أن تصبحا قاعدة للمجتمع ويكون حينئذٍ من حق الغازي والغالب أن يقهر من يقعون تحت سيطرته وإستيلائه وأيضا من حقه أن يستعبدهم بحق الفتح أو الغزو. ويقول روسو أن أي مجتمع يؤسس على مثل هذه الآراء التقليدية لا يمكن أن يكون مجتمعا شرعيا، ولا يمكن أن تقبل السلطة التي تقوم فيه على إعتبار أنها سلطة شرعية، لأننا إن فعلنا ذلك فكأننا قد أمنّا على فكرة أن (القوة هي الحرية) ومن هذا المنطق فلابد أن تكون عضوية الإنسان في المجتمع عضوية حرة وإختيارية وأن يكون إشتراكه في ذلك المجتمع لا يتناقض ووجود كائن عاقل رشيد ذي حرية واختيار. ولا يمكن لروسو أن يقبل مجتمعا يتنكر للحرية لأنها هي الصفة الإنسانية ـ الصفة المميزة للإنسان.

وروسو يقول أن تخلي الإنسان عن حريته تعني تخليه عن إنسانيته، كما أن الإنسان يفقد كل مسئولية أخلاقية إذا فقد حريته، لأن الأخلاق والمسئولية الأخلاقية إنما تقوم على شرط مسبق ألا وهو الحرية الفردية.

وهكذا تصبح هنالك قاعدة واحدة لقيام المجتمع بصورة سليمة لا تتنافى مع الحرية ألا هو الدخول في إجتماع ورابطة حرة تقوم على تعاقد حر بين أفراد عاقلين راشيدين يتنازلون فيه عن بعض حرياتهم في سبيل فوائد أخرى يقدرونها ويرجون تحقيقها من وراء هذا الإجتماع.

وروسو يقول أن هذا هو المجتمع الوحيد الذي يقوم على الحرية ويحافظ عليها . وهنا يطرح روسو السؤال الهام :

كيف نستطيع أن نؤمن الحرية في هذا المجتمع الذي أسس على التعاقد الإجتماعي ؟ وبكلمات أخرى، كيف نستطيع أن نحمي هذا المجتمع الحر من أن تتغلب عليه عوامل التسلط والقهر ؟ وعند روسو في هذا الصدد ـ تصبح المسألة السياسية شبيهة إلى حد كبير بالمسألة التربوية والتعليمية التي أثارها روسو من قبل وهي كيف يمكن حماية النشء من شرور المجتمع ؟

ويجيب روسو على التساؤل السياسي قائلا أنه لكي يصان المجتمع من التسلط والطغيان فلابد من أن يخلص كل فرد إخلاصا كاملا للمجتمع وللمصلحة العامة، وعندما يسلم الإنسان نفسه كلية للمصلحة العامة ونستسلم لها فلن نستسلم لأي فرد من أفراد المجتمع ومن هنا ينتفى التسلط والطغيان تماما ولا يوجد طغاة ولا عبيد في المجتمع. فالكل يصبحون إرادة واحدة هي إرادة الجميع في ذات الوقت لأنها إرادة المجتمع الكل .

ولا غضاضة في ذلك ـ في رأي روسو لأنّ الإرادة الجماعية العامة التي يعطيها الجميع ويخضعون لها لا تتعلق ولا تخدم مصالح خاصة أو مصالح فئة بعينها ولكنها إنما تخدم مصالح الجميع وخصوصا تلك التي تحقق المصلحة العامة ولاشك في أن روسو هنا إنما يصدر عن فلسفة تؤمن بالديمقراطية وتدعو لها، بإعتبارها ذلك الأسلوب في تنظيم المجتمع الذي يحافظ على حريات الناس ويؤمنها وذلك بالخضوع للإرادة الشعبية العامة، فلها يخضع الحاكم والمحكومين ومنها تنبع كل القواعد والمباديء الدستورية والتشريعية ولتصبح هي القاعدة الأساسية في التعويض السياسي. فمن يتمتع بتحسين هذه الإرادة الشعبية يكون هو السلطة الشرعية في البلاد وله حق الطاعة والإنقياد من قبل المحكومين .

(٥) تعقيب على فكر التنوير

لاشك أن فكر التنوير كان إنعكاسا طبيعيا للظروف التي سادت في أوروبا في القرنين السابع عشر والثامن عشر، فلقد كان العصر ينادي بالتغيير وكانت الحياة تتململ تحت وطأة السيطرة الكنيسية على عقل الإنسان وعلى روحه. ولقد وصلت حركة التاريخ إلى طريق مسدود. وبما أن تدفق الأحداث أمر لا مفر منه لأن النواميس الكلية التي تحكم مسار هذا الكون لا تسمح بالتوقف أو السكون بل هي نواميس حركية مندفعة ماضية في طريقها إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها فكان لابد من أن تقوم حركة رفض قوية في مقابل تسلط الكنيسة وجمودها، حركة تسعى إلى الإطاحة بالعوامل التي تعرقل وتقف سدا أمام تدفق حركة الحياة وسيلانها المتجدد، ولقد كانت الكنيسة نفسها أكبر عائق أمام حركة الحياة المتجددة، كما كانت المؤسسات الإجتماعية والتعليمية والسياسية سابحة في فلك الكنيسة ومن صنعها فكان لابد من الإطاحة بها أيضا حتى تتسع جداول الحياة، وتتسع مجاريها وتمهد للتدفق الطليق إلى الأمام .

ولقد ظلت حركة الموسوعيين الفرنسيين بالذات تعاني من هذه السمة السلبية نوعا ما من حيث كونها في الأساس حركة رفض تسعى للإطاحة والهدم بكل رموز المجتمع التقليدي الذي كان سائدا في فرنسا خاصة وفي أوروبا عامة .

في هذا الإطار ينبغي أن نذكر أن الصراع الذي نشأ بين حركة التنوير وبين الكنيسة كان صراع حتمية تسلط الكنيسة وجمودها وتعريتها من كل مبرر للهيمنة. فقد كانت الكنيسة مؤسسة فاسدة آسنة تقاوم المعرفة وتصادم الحقيقة وتستغل الناس وتفرض عليهم ألوانا من الإضطهاد والإستعباد. وأصبحت قواعد الدين المسيحي نفسها نهبا للتزييف والتزوير وفقا لأهواء المجامع الكنيسية وتحقيقا لمطامع الأساقفة والبابوات . ولقد فقدت الكنيسة كل هيبة بمعارضتها

للحركة العلمية التي تزامنت مع النهضة الأوروبية. وخسرت كل معركة دخلتها مع العلماء ـ الجدد ـ مما أغرى بها التنويريين وجرأهم عليها وألب عليها عامة الناس الذين كانوا قد عانوا الكثير من تسلطها وجبروتها .

كذلك فقد كان لتحالف الكنيسة مع الإقطاع ومع مؤسسات القمع السياسي أكبر الأثر في عداء الجماهير لها وإنحيازهم لحركة التنوير وتعاطفهم مع رموز الحركة الفكرية الموسوعية من أمثال ديدرو، وفولتير وروسو. فلقد كانت تلك الجماهير تتلقف بشغف عظيم السخريات القاسية واللاذعة التي كان فولتير يقذفها في وجوه رموز الكنيسة ورجالات الدين كما كانت كلمات روسو تلهم تلك الجماهير بحماس منقطع النظير للقيام بكل جهد مطلوب في سبيل إحداث التغيير الجديد والإطاحة بالنظم القديمة البالية .

وأن الصراع بين الدين والعلم حتمته ظروف معينة في تاريخ أوروبا ولم ينشأ في العالم الإسلامي مثل هذه الصراع لأن الإسلام والمجتمع الإسلامي يختلف جوهريا عن المجتمع الأوروبي المسيحي من هذه الزاوية، والإسلام دين يقوم على العلم. وأول آية في كتابه المقدس ـ القرآن الكريم ـ آية تدعو إلى العلم :

﴿ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ ۝١ خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ مِنْ عَلَقٍ﴾

ودين الإسلام دعا إلى العلم وإلى التعلم بأوسع معنى ممكن :

قال صلى الله عليه وسلم :

«تعلموا العلم من المهد إلى اللحد».

ولم ينشأ صراع في تاريخ الإسلام بين العلم والدين كذلك الذي نشأ في أوروبا في العصور الوسيطة لأنه :

أولا : لم تكن في الإسلام طبقة حاكمة ومهيمنة من رجالات الدين والكهنوت. إذ لا كهنة في الإسلام ولا يمثل المسجد مؤسسة دينية كما تمثل الكنيسة . .

ثانيا: لأن تفسير القرآن والتعاليم الدينية ليست حكرا لأحد .

ثالثا : لم يحدث في تاريخ الإسلام أن تدخلت مؤسسة دينية لتحجر على العلماء آراءهم وأبحاثهم ولم تنشأ معارضة أو مناقضة بين العلوم الحديثة والقرآن إلى يومنا هذا بل إن مما يميز القرآن في هذا الصدد خلوه تماما من أي خلف أو تناقض. قال تعالى في القرآن الكريم مخبرا عن القرآن الكريم بنفسه وواصفاً له :

﴿ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا ﴿٨٢﴾ ﴾ .

ومعنى ذلك أن الله يقول أن الدليل على أن القرآن هو من عند الله خلوه تماما من الإختلاف أو خلوه تماما من الخلف والتناقض. فلا يناقض القرآن نفسه أي إنك لا تجد آية في القرآن تناقض آية أخرى وهذا ما يسميه المناطقة (عدم التناقض الداخلي). فلا يوجد تناقض داخلي في القرآن.

كذلك فإن القرآن لا يناقض حقيقة علمية واحدة في أي علم من العلوم الصحيحة الثابتة وهذا ما يسميه المناطقة (عدم التناقض الخارجي).

وإذا ما قورن القرآن بالكتب المقدسة الأخرى التي تعرضت للتبديل والتزييف مثل الإنجيل، فإننا نجد القرآن منسجما تماما مع العلم الحديث ولا يناقضه البته، في حين أن المواضيع التي تعالج مواضيع ذات طبيعة علمية في الإنجيل مليئة بالأخطاء نبه إلى ذلك أول الأمر عالم مسيحي هو موريس

يوكاي [1] وهو أمر ثابت ولا يماري فيه أحداً من علماء اللاهوت المسيحيين أنفسهم .

«ومما يقال عن إنتفاء الصراع بين الدين والعلم في الإسلام يقال أيضا عن الفكرة العلمانية عموما وأنها فكرة غريبة عن الإسلام الذي لا يفصل بين الدين والسياسة ولا يدع ما لقيصر لقيصر وما لله لله . فكل شيء في الإسلام هو خالص لله عز وجل .

قال تعالى :

﴿ قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ (١٦٢) ﴾

أما ثورة التنويريين على النظم السياسية التي سادت أوروبا عموما وفرنسا خاصة في القرنين السابع عشر والثامن عشر فلقد كان لها ما يبررها لنزوع تلك النظم نحو القهر والظلم والفساد وإهمال مصالح الناس والتلاعب بها، أما في الإسلام فلقد كان الأمر مختلفاً جدا. لقد كانت النظم الدستورية والسياسية من بيعة وشورى ورعاية تامة لمصالح الناس من أروع ما شهدت الإنسانية ، ولقد ظلت دولة الرسول التي أقامها في المدينة مثالا أعلى للعدالة والحرية والأخوة الإنسانية، ليس فحسب عند المسلمين ولكن للإنسانية جمعاء وبالطبع لم يكن هنالك مجال لكي يثور أحد ضد عدالة الرسول ولا ضد الأوضاع الدستورية والسياسية التي أسسها وأصبحت نظاما سياسيا ملزما للمسلمين في كل مكان بل على العكس من ذلك فإن الناس يرونها غاية بما يأملون ويطمعون فيه من حيث مطالبهم في العدالة والمساواة وفي الإخاء أو الحرية وفي كافة ما يتصل بحقوق الإنسان .

---

(١) راجع كتاب موريس بوكاي « القرآن . الإنجيل والعلم » ترجمة عن الفرنسية (دار المعارف ـ القاهرة ١٩٧٧م) .

بل إننا لنجد أصلا في الإسلام المباديء العظيمة التي نادى بها روسو على وجه الخصوص مبدأ «العقد الإجتماعي» أليس له أصل في البيعة الإسلامية التي إنعقدت للخلفاء الراشدين أليست البيعة نوعا من العقود بين الحاكم والمحكومين ـ يلزم فيه الحاكم المسلم بتنفيذ شرع الله وإقامة العدل والشورى، والتفرغ الكامل وبذل الجهد كله في سبيل مصالح المسلمين وإعلاء راية الدين وأن لا يخونهم أو ينفرد بالأمر دونهم. ثم البيعة تعني من جانب المحكومين الإلتزام الكامل بالسمع والطاعة للحاكم ما أطاع الله والرسول وإلتزام بإسداء النصح له .

لقد ذهب روسو إلى القول بأن التعاقد الحر هو وحده الأساس الشرعي لقيام أي سلطة ما. وأن السلطة التي تقوم على الإستيلاء والغلبة والقهر ليس بسلطة شرعية ؟ ولكن البيعة في الإسلام هي أساس التفويض السياسي لأن المسلمين يبايعون الحاكم أي يقبلون به ويسلمون الأمر له عن حرية وطواعية وإختيار، ومن ثم فإن البيعة الشرعية في الإسلام تؤسس السلطة السياسية على أساس صلب من التراضي والحرية .

وحتى المقولة الشهيرة التي تنسب إلى روسو والتي تعتبر بمثابة إعلان لحقوق الإنسان : «يولد الإنسان حرا، ولكننا نراه مكبلا بالأغلال في كل مكان».

أليست هذه المقولة تذكر بمقولة عمر بن الخطاب الشهيرة :
«يا عمرو متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً».

والقصة معروفة إذ أنها كانت تتعلق بإنصاف صبي مصري من ابن عمرو إبن العاص حاكم مصر العربي المسلم من قبل عمر بن الخطاب .

والفرق أن عمر بن الخطاب عاش في القرن السابع الميلادي بينما عاش روسو في القرن الثامن عشر أي بعد أكثر من عشرة قرون كاملة .

ثانيا: النزعة الرومانسية في الفكر الغربي

(١) تمهيد

يشير اصطلاح «الرومانسية Romanticism» في تاريخ الغرب الثقافي، وخصوصا في مجالي الأدب والفنون، إلى فترة متفق على حدودها تقريبا، وهي على وجه التقريب الفترة الممتدة من أواخر القرن الثامن عشر حتى منتصف القرن التاسع عشر .

كانت هذه الفترة بمثابة رد فعل مضاد لعصر التنوير الذي ساد الساحة الثقافية في الفترة السابقة للرومانسية، ذلك العصر الذي ساده الإتجاه العقلي البعيد عن العاطفة والخالي من حرارة الإنفعالات العارمة، برغم ما بذل خلاله من جهود مخلصة في «التنوير»، أي في نشر العلم والنور بعد أن كان الجهل والظلام قد انتشرا وسيطرا .[٢]

يتضمن اصطلاح «الرومانسية» مجموعة من الأفكار المختلفة التي تصل إلى حد التعارض أحيانا، لكنها تشكل إتجاها عاما في الفكر والثقافة تميز بتغليب العواطف على العقل، والميل إلى المغامرة بدلا من الهدوء والإستقرار، والنزوع إلى المثاليات الخيالية أكثر من النظرة الواقعية، والإبتعاد عن المنفعة وازدرائها والإرتكاز «في كل شيء على المعايير الجمالية» .[٣].

---

(١) إعتمدنا في كتابة هذا الفصل بدرجة رئيسية على موسوعة الفلسفة، مادة رومانسية The Encyclopedia of philosophy, Vols. 7,8, pp. 206-209 وعلى الموسوعة البريطانية وموسوعة الدين والأخلاق نفس المادة، وكذلك على كتاب: برتراند رسل، **حكمة الغرب**، وكتاب: كرين برينتون، **تشكيل العقل الحديث**، وبعض المصادر الأخرى المشار إليها في الهوامش .

(٢) رسل، **حكمة الغرب**، ترجمة د. فؤاد زكريا، جـ ٢، عالم المعرفة، الكويت، ١٩٨٣ ص ١٤٥ .

(٣) المصدر السابق، ص ١٤٨ .

وتدور الأفكار التي يتضمنها إصطلاح «الرومانسية» حول مفاهيم الحق والخير والجمال، وهي القيم الإنسانية الكبرى التي جرى حولها النقاش عبر القرون بلا إنقطاع، ولكن هذه الأفكار المختلفة التي ظهرت في هذه الفترة وتأثرت بهذا الإتجاه الرومانسي كانت من التباين بحيث تبدو محاولة ضمها في نسق واحد عسيرة جدا، لعدم التناسق الذي يسودها.

لقد شاع وصف «رومانسي» في البيئة الغربية في هذه الفترة، ووصف الفرد بأنه رومانسي «يعني مجموعة من الصفات المختلفة، فهو حساس وعاطفي، يحكم قلبه ومشاعره بدلا من العقل، يجد متعة في الفوضى وإثارة الشكوك في مجال المعرفة، ويصر على تفرده وتميزه إلى حد كبير متقلب الأطوار إلى درجة أنه يعتبر تغير أطواره هذه فضيلة[1]، يحب المغامرات بدلا من السلامة والأمان والراحة، يفضل العيش في الخطر ويرى «أن الحياة المعرضة للخطر هي الأسمى» .[2]

وهكذا فالرومانسية إتجاه عام في الفكر الغربي، يقابل إتجاها سابقا عليه في الفكر الغربي أيضا هو الإتجاه الذي أطلق عليه «الكلاسيكية Classical» أو «حركة التنوير Enlightenment» وهذا الإتجاه الأخير هو الذي ساد الساحة الفكرية منذ بدايات القرن الثامن عشر .

ويشبه عدد من الكتاب الغربيين العلاقة بين حركة التنوير (الكلاسيكية) وبين الرومانسية بعلاقة الأب ـ الابن، لأن الأخيرة صدرت من الأولى، ويميل كتاب الغرب إلى إعتبار الرومانسية بمثابة ثورة عاتية مضادة للكلاسيكية .

---

(١) أنظر: **موسوعة الفلسفة**، مادة «رومانسية»، مجلد (٧، ٨)، ص ٢٠٦ ـ ٢٠٧ .(بالانجليزية)

(٢) رسل، **حكمة الغرب**، جـ ٢، ص ١٤٥ .

ومع أن هناك من الصفات العامة للرومانسية ما يجعلها على خلاف الكلاسيكية ـ كما تقدم آنفا ـ إلا أنه يوجد بين هذين الإتجاهين عدد من أوجه الشبه، من ذلك الإعتقاد بضرورة التقدم والتغير، والإعتقاد بقدرة الإنسان على التأثير في البيئة وأن الأشياء يمكن أن تتغير من خلال نشاط الإنسان وجهوده إلى الأفضل ، فكلا الإتجاهين « في الجوهر والأساس ينزع إلى التفاؤل ويؤمن بالتحسن المطرد »[1] .

بدأ ظهور الرومانسية في أوروبا في كل من ألمانيا وفرنسا وانجلترا، كثورة ورد فعل على الإتجاه العقلي بصورة عامة، ومع ذلك فقد ساعدت الظروف السياسية والاقتصادية في كل بلد من هذه البلدان على ظهور الرومانسية، فألمانيا «كانت خاضعة طوال معظم سنوات القرن الثامن عشر لمستبدين «عادلين». كانت حرية الرأي مكفولة بقدر ما، وإن كانت قد إعترضتها معوقات كثيرة». [2] وفي فرنسا «جاءت خسارة نابليون فهزت أوروبا وغيرت كثيرا من المثل التي سادت عصره»، [3] وتركت أثرا حزينا في نفوس الشباب الفرنسي. وفي إنجلترا إزدادت المصانع وإزدادت معها ظروف العمال الإقتصادية والإجتماعية سوءاً. . . في ضوء هذه الظروف كرد فعل لها ظهر هذا الإتجاه الرومانسي يرفع من أهمية القلب والعواطف والإنفعالات، ويسعى إلى المغامرات والمخاطر، ويثير الشكوك .

---

(١) كرين برينتون، **تشكيل العقل الحديث**، ترجمة شوقي جلال مراجعة صدقي حطاب، عالم المعرفة، الكويت، ١٩٨٤، ص ٢٣٥ .

(٢) رسل، **حكمة الغرب**، جـ ٢ ص ١٤٤ .

(٣) د. يوسف عز الدين، **فصول في الأدب الحديث والنقد**، دار العلوم للطباعة والنشر الرياض ١٩٨٢، ص ٩٢.

على أنه يجب الإنتباه إلى أن غلبة الإتجاه الرومانسي في مجال الفكر والأدب لا تعني هيمنة كاملة على الساحة الثقافية، ذلك أنه وجد في هذه الفترة عدد من المفكرين والفلاسفة نهجوا نهج المفكرين التقليديين مثل جون ستيوارت مل في إنجلترا وسان سيمون وبلانك واوجست كونت في فرنسا، وفيورباخ في ألمانيا .

(٢) الرومانسية في الفن والأدب

تظهر اللمسات الرومانسية واضحة في كل الفنون إلى حد بعيد، بدءا من الرسم مرورا بفن العمارة وإنتهاء بفن التزيين (الديكور) الداخلي للبيوت .

لقد كانت الذاتية مبدأ الفن الرومانسي وكان التعبير عن «الروح في ذاتها مستقلة عن تجسدها المادي، وفي وعيها بذاتها»[١] هو الأمر الذي حرصت الفنون والآداب على إظهاره في هذه الفترة، «وأصبح الحب هو العاطفة المعبرة عن التوافق بين الروح وذاتها بعد أن كان الجمال هو المعبر عن توافق الروح مع تجسداتها الفيزيائية»[٢] في المرحلة الكلاسيكية .

من مظاهر الإتجاه الرومانسي في الرسم استخدام الألوان البراقة الصارخة، وإضافة بعض اللمسات الشرقية على الرسوم، والتعبير عن الأحداث التاريخية والتراث القومي، وإزدحام بعض اللمسات الشرقية على المرسوم، والتعبير عن الأحداث التاريخية والتراث القومي، وإزدحام اللوحات والرسومات بالحركة .

---

(١) (٢) د. أميرة مطر، فلسفة الجمال، الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٨٤، ص ١٢٢ .

والصفة الجامعة لجميع الرسامين في هذه الفترة هي إعتبارهم الفن وسيلة للتعبير عن العواطف الداخلية العميقة، مما جعل الفنان مستقلا في وضع معاييره الفنية، متميزا في سلوكه الفني. كما ظهر أيضا الإهتمام بالتراث القومي والتراث الشعبي (الفلكلور) المحلي بدلا من إستلهام التراث اليوناني والروماني والتعبير عنهما.[١]

وفي الفن المعماري ظهر الطراز القوطي الجديد الذي كان سائدا في العصور الوسطى. وفي الموسيقى ظهرت الرومانسية في صورتها المتطرفة متأثرة بأصوات الطيور وحفيف الرياح الهاديء، وزمجرة العواصف القوية، وظهرت الفرق الموسيقية الضخمة (الأوركسترا) التي تلائم بين النغمات والأصوات الموسيقية المختلفة.

أما في الشعر والقصة فقد ظهرت النزعة الرومانسية في أوضح صورها وأبرزها.

ففي مجال الشعر أحيا الرومانسيون آراء أفلاطون في الشعر من جديد، فأصبح الإلهام واللاشعور منابع الشعر الصادق، ولم يكن ذلك إلا اعتداداً من الرومانتيكيين بالشخصية»[٢] ومع أن وجهة نظر أفلاطون قد عادت إلى الظهور إلا أن الشعراء «تركوا ما كان عليه الشعر الكلاسيكي (شعر المرحلة السابقة للرومانسية) من الإهتمام بالأساطير وتاريخ الملوك والآلهة»،[٣] هذه الموضوعات التي لا تعبر عن عواطفهم وأحاسيسهم، لقد كان إحياء نظرية أفلاطون في الشعر في جانب منه تأكيدا و«ترجيحا لحقوق القلب على حقوق العقل انتصارا للفردية

---

(١) أنظر دائرة المعارف الأمريكية مادة «رومانسية».

(٢) د. محمد غنيمي هلال : النقد الأدبي الحديث، دار نهضة مصر، القاهرة، ١٩٨١، ص ٣٤٨.

(٣) د. يوسف عز الدين، فصول في الأدب الحديث والنقد، ص ٩٠.

التي كانوا يقدسونها».[1] كما برز في الشعر وصف الطبيعة ووصف المشاعر الخاصة الذي تميز بالإخلاص وصدق العاطفة الشعرية. وبصورة عامة أصبح الشعر يعالج موضوعات ملتصقة بالإنسان وبيئته المحلية .

ومن أبرز الشعراء الغربيين الذين يمثلون هذا الإتجاه خير تمثيل الشاعر «ودزورث» و«كلورديج» و«ساوثي» و«بايرون» و«شيلي» في إنجلترا .

وفي مجال القصة ظهرت المعالجات الأجتماعية لقضايا الإنسان «تحمل الطابع العاطفي المشبوب الثائر وتثير الأفكار إثارة خطابية غالبا»[2] كانت حركة التصنيع «لعنة في نظر الرومانتيكيين الأوائل، ولقد كانوا على حق لأن الثورة الصناعية جلبت الكثير من القبح على المستويين الإجتماعي والمادي»[3] وجاء الأدب والقصة بخاصة تصور «الظلم الإجتماعي الذي يعاني منه اليائسون والفقراء»،[4] فكانت الشخصيات الرئيسية في القصص «ضحايا نظم المجتمع، وهم رموز لطبقات إجتماعية يدافعون عن آرائهم أو يمثلونها في بطولة يحيد بها مؤلفوها عن مجرى الحقائق المألوفة في عامة الناس»[5]

وبشكل عام فقد برزت في الأدب فكرة «إيجابية الذات الإنسانية»[6] المتمتعة بالحرية التي تمكن الإنسان من إثبات شخصيته من خلال مشاعر رئيسية ثلاث هي : «الشرف والحب والوفاء» .[7]

---

(١) د. محمد غنيمي هلال، المصدر السابق، ص ٣٤٨ .
(٢) المصدر السابق، ص ٤٨٣ .
(٣) رسل، **حكمة الغرب**، جـ ٢، ص ١٤٦ .
(٤) د. محمد غنيمي هلال، المصدر السابق، ص ٤٨٣ .
(٥) المصدر السابق، ص ٤٨٣ .
(٦)، (٧) أميرة مطر، **فلسفة الجمال**، ص ١٢٣ .

والشرف عند الرومانسيين لا يعني الرد على الإهانة وإنما يعني «التقدير للشخصية عموماً»، وهو «عاطفة حديثة أتت بها الحضارة الحديثة».[1]

وأما الحب فيعني فناء المحب وتضحيته لمحبوبه، إنه الحب الذي لم يعرفه القدماء على نحو ما عرفه بترراكه ودانتي في الكوميديا الإلهية وشكسبير في روميو وجوليت، أما الوفاء فهو العاطفة التي تربط التابع بشخصية سيده وتقوي الصلات الإجتماعية والإنسانية في المجتمع، وبفضل هذه العواطف تتكون الشخصية الرومانتيكية وتؤدي إلى تصور المثل الأعلى للإنسان في الفروسية».[2]

وقد إرتبط بالحركة الرومانسية بشكل عام، بما في ذلك مجالي الفن والأدب، إحياء للروح القومية الأمر الذي لم يكن بارزا في حركة التنوير العقلية التي «لا تعرف حدودا سياسية... أما الرومانتيكية فقد عملت على تقوية الفوارق القومية وساعدت على ظهور تصورات صوفية للوطن».[3]

من أبرز الأدباء الغربيين في مجال القصة «إدوارد جورج بلورليتون، الإنجليزي في قصته التي نشرها عام ١٨٣٠م وعنوانها: «بول كليفورد»، وفي ألمانيا الأديب المشهور «جوتيه» في قصته «فاوست».

وقد وجدت مثل هذه الأغراض الإجتماعية والنزعات القومية الوطنية في الأدب المسرحي حيث تعرضت المسرحيات لنقد الأوضاع القائمة وخصوصا سيطرة الطبقة الإرستقراطية كما في مسرحية (روى بلاس) لـ «فيكتور هوجو».[4]

---

(١) المصدر السابق ، ص ١٢٣ .

(٢) المصدر السابق ، ص ١٢٣ .

(٣) رسل، **حكمة الغرب**، ص ١٤٦ .

(٤) د. محمد غنيمي هلال، المصادر السابق، ص ٤٨٣ .

(٣) الرومانسية في التاريخ والفكر السياسي

لم يقتصر أثر الحركة الرومانسية على الآداب والفنون إذ كانت إتجاها عاما في الفكر إمتد تأثيره إلى غالبية مجالات الثقافة، لقد تلقت كتابة التاريخ في هذه الفترة الرومانسية دفعة قوية من هذه الحركة، وبخاصة من روايات والتر سكوت Walter Scott الأديب البريطاني، وظهرت هذه الدفعة عند مدرسة هيدلبرج في ألمانيا وعند هلاّم Hallam في إنجلترا وعند المدرسة الإنجليزية الجديدة في أمريكا بزعامة بريسكوت W.H.Pre Scott وموتلي J.L. Motly.[١]

كتب هؤلاء المؤرخون التاريخ لقطاع كبير من الناس بطريقة جديدة تعتمد على قوة السرد للأحداث والحركة، وكان من أبرز غايات هذه الكتابات الجديدة ترسيخ الشعور بالوطنية والقومية (الأنتماء إلى قوم)، فساعد ذلك على تدعيم النزعة القومية التي أدت إلى ظهور الدولة القومية ذات السيادة. وهكذا أعيدت في هذه الفترة كتابة التاريخ بعناية من خلال بحث مضني جادّ.

من الأفكار الرئيسية التي أكد عليها المؤرخون ونقاد الأدب والفن، فكرة رومانسية عظيمة وهامة وهي فكرة إستمرار الحياة وجريانها وتطورها الدائم، هذا التيار المتواصل للحياة يفسده بل ويدمره كفكرة عمليات التحليل العقلي التي يمارسها الباحثون العقليون في دراساتهم في غالب الأحيان .

وفي مجال السياسة والفكر السياسي تركت الحركة الرومانسية أثرا في ظهور الإعتقاد بالتقدم والإتجاه نحو الحرية والمساواة والإخاء وإصلاح النظام

---

(١) انظر : موسوعة الفلسفة (المصدر المتقدم) .

الديمقراطي، والإتجاه نحو المجتمع المفتوح وغير ذلك مما يمكن الرجوع إلى بداياته الحقيقية عند المفكرين العقليين في عصر التنوير .

لقد ظهر في مطلع القرن التاسع عشر في الغرب مفكرون كانوا مقتنعين «بحتمية قيام شكل ما من أشكال الحكم الشعبي في الغرب، وكان إهتمامهم الرئيسي على ما يبدو هو توفير بعض الميزات ـ غير موهبة جمع المال أو السيطرة على الجماهير ـ للمجتمع الديمقراطي المقبل» .[1]

ولقد ظهر كذلك عدد من المفكرين في هذه الفترة عارضوا الأوضاع السياسية القائمة ونقدوها ، وتركزت مشاعر المعارضة عندهم لعصرهم على الموضوعات الجمالية »،[2] وكان هناك شبه إجماع على أن التقدم الثقافي والعلمي أنتجا « أشياء زهيدة غثة كثيرة » وأن الآلة والتصنيع قضيا على لذة العمل الحرفي اليدوي ، وأنهما أفسدتا كل شيء بما في ذلك وقت فراغ العامل ، ومتعة اللهو والتسلية .[3] .

من المفكرين السياسيين في هذه الفترة« إدموند بيرك E. Burke الذي مارس السياسة، وألف كتابه، **تأملات في الثورة في فرنسا**، وكان «من أقدر المفكرين على نقد المعتقدات الأساسية (لعصر) التنوير»[4]، وله العديد من الخطب السياسية التي تعرضت لقضايا داخل بريطانيا وخارجها، وقد رأى أن للثورة الفرنسية مخاطر مدمرة وشن حملة ضدها. وبشكل عام كان بيرك Burke يؤكد على السمات الطبيعية وغير العقلية في الدولة، حيث أكد على أهمية المشاعر والعواطف وحكمة الشعوب عبر التاريخ لا حكمة الأفراد ـ على عكس ما كان يرى (كاريل

(١) كرين برينتون، **تشكيل العقل الحديث**، ص ٢٨٢ .

(٢) المصدر السابق، ص ٢٨٦ .

(٣) المصدر السابق، ص ٢٨٦ .

(٤) المصدر السابق، ص ٢٧٢ .

Carlyle) من أثر الأبطال في صناعة التاريخ ـ وكان بيرك يرفض النظر إلى الحكومة على أنها مسألة حسابية وإنما كتراث وتاريخ مشترك لشعب من الشعوب[(١)].

وهناك مفكر سياسي بارز في هذه الفترة هو (توماس بين Thomas Paine ١٧٣٧ ـ ١٨٠٩م) الذي كانت شخصيته مثالا «للفرد الرومانسي» المحب للمخاطرة الذي لا يعبأ بالإتجاهات المحافظة على تقاليد الماضي وتراثه، ناصر فكرة الحرية وهاجم الحكومات الملكية والإستبدادية، «شارك في الحروب الأمريكية إلى جوار واشنطن»[(٢)] وإنتقد آراء بيرك السياسية في الدولة والديمقراطية .

وظهر بعض الكتاب في مجال السياسة والمجتمع انتقدوا القيم المادية السائدة ، التي تقيس النجاح في ضوء النجاح المادي ، وتحدثوا عن الأبطال المتميزين والقادة الذين يقدرون على انتشال المجتمع من مستنقع المادية من أمثال « رسكين » و « كارليل »[(٣)] .

ومن الأفكار السياسية التي بدأت تظهر في هذه الفترة مرافقة لحركة الإستعمار والسيطرة على بلاد جديدة خارج القارة الأوروبية يختلف أهلها عن الغربيين في اللون والثقافة، فكرة تفوق، «الرجل الأبيض» الغربي على بقية الشعوب، والإعتقاد الذي بدأ يسود مواطني الغرب «بأن بلادهم وأساليب حياتهم هي الأفضل والأسمى»،[(٤)] وأن الواجب يفرض عليهم سلما أو قوة فرض أساليب حياتهم ونمط ثقافتهم على الشعوب الأخرى الملونة، كما «ظهر في

(١) William Y. Elliott and Neil A. Mcdonald, Western political Heritage, Prentice-Hall, Inc. 8th Printing, 1961 p. 674.

(٢) د. علي عبد المعطي، **الفكر السياسي الغربي**، دار المعرفة الجامعية، ٣٣٩. وأنظر الصفحات ٣٣٧ ـ ٣٥١ عن فكر «بين» السياسي .

(٣) كرين برينتون، **تشكيل العقل الحديث**، ص ٢٨٦ .

(٤) المصدر السابق، ص ٢٨٩ .

البلدان ذات التراث الديمقراطي المكين من آمن بأن الشعوب غير الغربية لا يمكنها في واقع الأمر أن تبلغ شأو الغرب، ولا أن تسمو إلى سمته، ومن ثم أولى بها، ولخيرها، أن تبقى وإلى الأبد في مكانتها الدنيا، أو أن تساعدها على الإندثار». [١]

هذه الأفكار العنصرية التي بدأت تسود في بداية القرن التاسع عشر عند الغربيين قد ترسخت لديهم بعد نجاحهم في إستعمار العديد من البلاد الإفريقية والآسيوية، ولا تزال هذه الأفكار راسخة عند شعوبهم بصورة عامة، كما لا يخفى ما في روح هذا الفكر من نزعة السيطرة والهيمنة على الثقافات والحضارات الأخرى .

وظهرت في هذه الفترة إتجاهات سياسية متطرفة منها النازية في ألمانيا والفاشية في إيطاليا وهي إتجاهات معادية للثقافة العقلية لعصر التنوير وللديمقراطية ، وكان من روافد هذا الإتجاه، النزعة القومية التاريخية، والنظريات العرقية أو النزعة العرقية و«الرأي القائل بأن الألمان يمثلون من الناحية البيولوجية جنسا خاصا من أجناس «الإنسان العاقل» الجنس الأشقر القوي الصلب، الحسن المظهر العفيف الفاضل المقدر له السيادة والسيطرة»[٢] وهناك رافد ثالث «لعله الأقوى والأهم في النازية والفاشية على السواء، وهو التأكيد على سلطة الحاكم وعلى عصبة صغيرة من صفوة الحزب تحيط بالحاكم»[٣] وربما كان الكاتب توماس كارليل ممن ساهموا في بث هذه الأفكار وخصوصا في كتابه: «**الأبطال وعبادة البطل**» الذي تأثر به المفكر الألماني «نيتشه» الذي يعتبر من المؤسسين الحقيقيين للأيديولوجيا النازية، وخصوصا في فكرة الإنسان الأمثل «السوبرمان» .

(١) المصدر السابق، ص ٢٩٠ .
(٢) المصدر السابق، ص ٢٩١ .
(٣) المصدر السابق، ص ٢٩٢ .

(٤) النزعة الرومانسية في الفلسفة

ليست الرومانسية مجرد نمط (موضة) في الفن والأدب أو طريقة في تناول المشكلات السياسية، وإنما هي فلسفة أو بمعنى أصح، مجموعة فلسفات مرتبطة إرتباطا فضفاضا، وهذا الإرتباط الفضفاض وغير المتلاحم يبدو في رفضها المشترك للإتجاه العقلي الذي ساد في القرن الثامن عشر، وفي رفضها للفلسفة التجريبية التي ظهرت في بريطانيا متمثلة في محور لوك ـ هيوم .

تأثر معظم الفلاسفة ذوي النزعة الرومانسية بالفيلسوف الألماني عمانويل كانت (١٧٢٤ ـ ١٨٠٤م)، وقد كانت غالبيتهم من الفلاسفة الألمان. والفكرة التي أثر فيها كانت في النزعة الرومانسية في الفلسفة هي أنه قسم الأشياء جميعا إلى قسمين: قسم أطلق عليه «الأشياء في ذاتها» والآخر أطلق عليه الظواهر أو المظاهر أو «الأشياء كما تبدو لنا Phenomena ».[١] والموجودات الأخيرة يمكن أن نكوِّن معرفة عنها من خلال التجربة الحسية والفهم لأنها أصلا خاضعة للإدراك الحسي ، أما الأشياء في ذاتها فإننا لا نستطيع أن نصل إلى معرفة حقيقتها ، «وأقصى مايمكننا التوصل إليه هو أن نستدل على وجود الأشياء في ذاتها، من المصدر الخارجي المفترض للإنطباعات»[٢] أي من الموجودات المحسوسة أو «الظواهر». وقد نقد كانط محاولات العقل الوصول إلى حقيقة «الأشياء في ذاتها » وبيّن أنه وقع في التناقض ، وقرر حدودا للعقل والفهم الإنساني هي حدود عالم الظواهر أو « الأشياء كما تبدو لنا » .[٣]

---

(١) أميل بوترو، **فلسفة كانط**، ترجمة د. عثمان أمين، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، ١٩٧١، ص ١٢٥.

(٢) رسل، **حكمة الغرب**، جـ ٢، ص ١٦٣.

(٣) د. كريم متّى، **الفلسفة الحديثة (عرض نقدي)**، منشورات جامعة بنغاري، ١٩٧٤. ص ٢٦٠ وما بعدها .

هذه الأفكار العقلية التي حدت من قدرة العقل وبينت ما وصل إليه من تناقض حين حاول فهم حقيقة الوجود وعالم الميتافيزيقا غير المحسوس تركت أثرا في بعض الفلاسفة اللاحقين الذين حاولوا أن يفسروا الوجود بعيدا عن العقل فاستخدموا أفكارا ومبادئ لا تنتمي إلى العقل وإنما تنتمي إلى نطاق الإنفعالات والعواطف والحالات النفسية، مثل فكرة الإرادة وفكرة الروح وفكرة الحدس وفكرة اللامحدود أو اللامتناهي وفكرتي الحساسية والتخيل .

جاء الفيلسوف الألماني فخته (١٧٦٢ م - ١٨١٤ م) بنظرية فلسفية تتضح فيها النزعة الرومانسية ، وهي نظرته في « الأنا » التي ردّ فيها على التقسيم الثنائي الذي قال به كانط (الأشياء في ذاتها والأشياء كما تبدو لنا)، « هذه النظرية تتسم بقدر من الروح الخيالية . . . وتجعل من الممكن نسج العالم من الأنا . وهذا ما حاوله بالفعل شلنج »[١] الفيلسوف الألماني أيضا الذي عاش في هذه الفترة الرومانسية (١٧٧٥ ـ ١٨٥٤) وتأثر بالشاعر الرومانسي هولدرلن، كما كان معاصرا للفيلسوف الألماني المشهور هيجل . وكان من أصدقاء شلنج أيضا الشاعران الرومانسيان « تيك » Tieck و« نوفالس Novalis ». وقد اعتبر شلنج « فيلسوف الرومانسية »[٢].

لقد حاول شلنج أن يوضح ويعدل آراء « كانط » و« فيخته » حول علاقة الذات أو الأنا بالعامل الموضوعي الخارجي ، فاعتبر أن الشعور ذاته هو الموضوع المباشر للمعرفة ، وأن المعرفة بالعالم تنشأ في صورة حالة محددة في العملية التي يصبح الشعور من خلالها على وعي بذاته . وكان « شلنج » يرى أنه في الفن

---

(١) رسل، حكمة الغرب، جـ ٢، ص ١٧١ .

(٢) Anotony Flew (Editorial Consultant), **A Dictionary of philosophy**, pan Books, 1979, p. 171.

وحدة يمكن للعقل أن يصبح واعيا بذاته بصورة تامة ، وبهذا الاعتبار فإن الفن الراقي هو الذي تستوحى منه التأملات الفلسفية .

أما هيجل (١٧٧٠ م ـ ١٨٣١ م) فقد قبل الثنائية التي قال بها كانط بين عالم الظواهر وعالم الشيء في ذاته ، بين الظاهري والحقيقي وبين المادة والروح ، ولكنه قدم فكرة جوهرية ـ وهي الفكرة المركزية في فلسفته ـ محاولا من خلالها دمج هذه الثنائيات المتناقضة ، هذه الفكرة الجوهرية هي فكرة الجدل (الديالكتيك) التي تركت أثرا كبيرا في الفكر الغربي بعده . والجدل عند هيجل ينطوي على ثلاث مراحل : الأولى وجود قضية والثانية وجود قضية لها تعارضها والثالثة هي اجتماع النقيضين في قضية جديدة هي المركب منهما ـ والجدل عند هيجل يوصلنا إلى فكرة المطلق وهي الفكرة « الواحدة والوحيدة التي ينبغي أن نغامر بالتصريح بها »[1] .

وتظهر النزعة الرومانسية في فلسفة هيجل السياسية حين يتحدث عن الدولة بأنها الحياة الأخلاقية المتحققة والموجودة بالفعل ، وأن الحقيقة الروحية التي يمتلكها الإنسان إنما يمتلكها فقط من خلال الدولة . وأن الحقيقة هي اتحاد الكلي بالارادة الذاتية ، والكلي لا يوجد إلا في الدولة وقوانينها والدولة هي تجسيد للحرية العقلية وتجسيد للروح المطلق . . الخ وتصل أفكار هيجل غايتها عندما يستنتج « أن المطلق في السياسة هو مملكة بروسيا »[2] الألمانية . فكأن الدولة الألمانية هي التجلي الكامل للمطلق في العالم . هذه الرومانسية المثالية أو المثالية الرومانسية تشير إلى النزعة الإقليمية المحلية والنزعة العنصرية التي نجدها في الفكر الغربي خصوصا في المرحلة الرومانسية .

---

(١) رسل، حكمة الغرب ، جـ ٢ ، ص ١٧٧ .

(٢) رسل، حكمة الغرب ، جـ ٢ ، ص ١٨٢ .

ولاشك أن فكرة الجدل الثلاثي المراحل التي فصلها هيجل وشرحها شرحا غامضا في كثير من الأحيان وما جرى عليها من تعديلات بعد ذلك على يد ماركس ، قد اعتبرت قاعدة رومانسية عامة في القرن التاسع عشر ، واستخدمت في مجالات متعددة كتفسير التاريخ والتقدم والتطور من خلالها ، ان التطور الذي يؤدي إليه الجدل له غاية عند هيجل هذه الغاية أو النهاية « هي واحد غامض ، سلام ألماني خالد حيث يتحول التغير في تشكيلات الروح العالمية إلى الصورة الحقيقية للبقاء »[١]، وقد استنتج رسل أن هذه الصورة الحقيقية للبقاء هي الدولة الألمانية ، كما أشرنا آنفا .

ونختم الحديث عن الفلاسفة الألمان ذوي النزعة المثالية الرومانسية بالإشارة إلى شوبنهور (١٧٨٩ ـ ١٨٦٠م). يصف رسل شوبنهور من حيث هو انسان وشخص ، بأنه مغرور « يتملكه الشعور بالمرارة والأحباط و (أنه) كان يتوق إلى الشهرة ولكن هذه الشهرة لم تواته إلا في نهاية حياته »[٢]، ذلك أن شوبنهور كان صاحب نزعة تشاؤمية ، فقد أبقى تقسيم كانط للأشياء إلى عالم الظواهر أو الأشياء كما تبدو لنا والأشياء في ذاتها ولكنه جعل « الشيء في ذاته هو الإرادة »[٣]، وهذه الإرادة هي التي تؤثر في عالم التجربة ، وهي لا تخضع لمقولات الزمان والمكان . هذه الإرادة شريرة في أساسها « مسؤولة عن العذاب الذي يرتبط حتما بالحياة»[٤] التي لا مكان فيها للسعادة . كان شوبنهور يكره المرأة لأنها تقوم بدور في التناسل الذي يقدم في نظره ضحايا جدا لما في هذه

---

(١) **The Encyclopedia of Philosophy,** vols. 7 & 8. P. 209.

(٢) رسل ، حكمة الغرب ، جـ٢، ص ١٩٩ .

(٣) ، (٤) المصدر السابق ، ص ٢٠٠ .

الحياة من ألم وعذاب ومعاناة تنتهي بالموت الذي ينظر إليه على أنه « الهدف الحقيقي للحياة »[1] الذي على الإنسان أن يتقبله بابتهاج .

وهكذا يظهر في أفكار الفلاسفة المثاليين الألمان نوع من العقلانية الرومانسية التي ترى « أننا لو أعملنا عقلنا بمزيد من القوة في المشكلات التي تواجهنا لَحُلَّت كافة صعوباتنا إلى الأبد »[2].

ويرى برتراند رسل أن الأفكار المثالية الخيالية التي يستحيل تطبيقها في الواقع (أي الأفكار الطوباوية) « إنما هي نواتج تمثل العقلانية الرومانتيكية خير تمثيل ، ومع ذلك فقد أدت الحركة الرومانتيكية ذاتها إلى الإقلال من قدر العقل »[3]، ويصف هذا المفكر الغربي الموقف الرومانسي بأنه « موقف لا عقلي ، وأنه يمثل في بعض جوانبه تمردا على العدوان المتزايد الذي كان يمارسه المجتمع الصناعي على الفرد »[4].

لقد ظهر في هذه الفترة بجانب هؤلاء الفلاسفة المحترفين فلاسفة شعبيون من كتّاب المقالات والوعّاظ من أمثال « كارليل » و « امرسون » و « رسكين » وغيرهم ، كانوا أكثر التصاقا بالرومانسية ، وأصبحت الفلسفة الرومانسية لديهم بمثابة نمط فكري متعال ، وملخص مقبول للفكر الرومانسي الأقل صعوبة من أفكار الفلاسفة المحترفين مثل كانت وهيجل ، هذه الفلسفة الرومانسية التي تحتقر الاتجاه العقلي الذي ساد في القرن الثامن عشر ، وتمجد في الوقت نفسه الحدس والروح والحساسية والتخيل واللامحدود واللانهائي .

---

(١) جاك شورون ، **الموت في الفكر الغربي** ، ترجمة : كامل يوسف حسين ، مراجعة إمام عبد الفتاح ، سلسلة عالم المعرفة الكويت ، ١٩٨٤ ، ص ١٩٥ .

(٢) رسل ، **حكمة الغرب**، جـ٢ ص ١٤٨ .

(٣) المصدر السابق، ص ١٤٨ .

(٤) المصدر السابق، ص ١٤٨ .

هذا النوع من الرومانسية كان في الحقيقة عزاء ومهربا من الأعمال الصعبة غير المحبوبة التي ظهرت في مجالات العلم والتكنولوجيا والصناعة . ومع ذلك فقد كانت كل هذه الأنواع من الرومانسية بمثابة الحافز الروحي لذلك النوع من الاختراع والمغامرة والعمل الذي يجب أن ينظر إليه على أنه قد قام بدور رئيسي ولايزال في بناء العالم الغربي الحالي ، بجانب الموروث العقلي والعلمي من القرن الثامن عشر .

(٥) تعقيب

وضح لنا مما تقدم أن « الرومانسية » اتجاه عام في الفكر الغربي ظهر ـ كما بيّن المفكرون الغربيون أنفسهم ـ كرد فعل على الاتجاه العقلي الجامد ، وعلى كل النتائج السلبية ، الفردية والاجتماعية ، للتقدم في الصناعة والتكنولوجيا ، وجاء ردّ الفعل هذا عنيفا لدرجة أن بعض الكتاب يصفه بأنه « ثورة » فشمل معظم جوانب الفكر : الفنون والآداب ، وبخاصة الشعر ، والسياسة والفلسفة . .

وعليه فان الالمام بظروف عصر التنوير العقلي الذي ساد معظم القرن الثامن عشر ضروري لفهم هذا الاتجاه الفكري ، أي الاتجاه الرومانسي ، لأنه كان بمثابة علّته التي توّلد منها . . .

كل هذا قاله الكتاب والنقاد والمفكرون الغربيون أنفسهم ولكن الشيء الذي نريد أن نعقب به ، ولم يقله هؤلاء الكتاب هو أن ما صدر عن هذا الاتجاه الفكري الذي ظهر في الغرب من أفكار ونظريات سواء في الأدب والفنون أم في السياسة والأخلاق أم في مجال الفلسفة هو بالفعل فكر غربي خالص مرتبط بالبيئة الغربية وحدها ، وهو بالتالي فكر محلّي أو إقليمي وليس فكرا عالميا . حقاً ان

الرومانسية تقوم على تغليب العواطف والانفعالات على العقل ، وقد يقال بأن العواطف الانسانية متشابهة وبالتالي فان الفكر القائم على العواطف فكر عالمي يعبر عن الانسان أينما كان ومن حيث هو إنسان ، والواقع أن المقدمة غير دقيقة وبالتالي فالنتيجة على شاكلتها ، فالإنسان كل إنسان له عواطف ولكن موضوعات هذه العواطف هي من التنوع والكثرة إلى درجة أنها قد تختلف من فرد إلى آخر ، وبالتالي فإن هذه الأفكار المبنية عليها فيها من التنوع ما يوازي تنوع تلك العواطف ، وفي فكر قائم على مثل هذا التنوع تختفي الموضوعية وتسود الذاتية ، ويصبح الفرد مقياس الأشياء ، وتنعدم القيم ذات الطابع الكلي أو الشمولي في شتى المجالات : الاخلاقية والاجتماعية والسياسية والفكرية والفنية . . مثل هذه القيم الكلية التي يمكنها أن تعبر عما يمكن أن يكون عليه الوضع الانساني ككل .

وفي أحسن أحوال الفكر الرومانسي ظهرت اتجاهات تتمسك بقيم الدين المسيحي من جديد ، بعد أن ضعف أثر هذه القيم في النفوس في عصر التنوير وقلّ الاعتماد عليه إلى درجة كبيرة . . . ولكننا نقول أنه حتى هذه القيم الدينية التي ظهرت في هذه المرحلة لم تكن ملتزمة بالقيم الدينية الرسمية للكنيسة ، بل كان التزامها بها على طريقة الرومانسيين معتمدا على العواطف وردود الفعل الانفعالية أكثر من اعتماده على الفهم والتعقل والتبصر ، هذا بالاضافة إلى أن قيم الدين المسيحي في الغرب ، الذي طالت عقيدته يد التحريف على مرّ القرون ، مختلفة عن قيم حضارتنا الاسلامية التي هي قيم ديننا الاسلامي ، الدين الشامل لشتى جوانب الحياة الانسانية المصون بحفظ الله جل ثناؤه عن التحريف .

كل هذا يقودنا إلى نتيجة وهي أننا لا نستطيع أن ننقل هذا الاتجاه الغربي المحلي في الفكر إلى بيئتنا ونحاكيه في الأدب والشعر أو الأخلاق وغير ذلك

من جوانب الفكر للسبب الواضح والهام جدا الذي ذكرناه ، وهو أن هذا الفكر نشأ بعوامل بيئيسة معينة ليست قائمة عندنا وفي بيئتنا .

على أن هناك سببا آخر يجعل أمر نقل مثل هذا الاتجاه الغربي في الفكر الى ساحتنا الفكرية عملا غير مثمر ، وهو أن الرومانسيين حين تمردوا على سلطان العقل حاولوا أن يعوّضوا عدم اعتمادهم على العقل وقوانينه باستلهام الطبيعة أحيانا أو بتحكيم العواطف أو اللجوء إلى الخيال الطوباوي وغيره من الوسائل التي لا يضبطها ضابط ويصل اختلافها أحيانا إلى درجة التناقض ، أما نحن في الحضارة العربية الاسلامية . فإن هذه الأساليب غريبة علينا . وليس هناك ما يدعو لها في ظروفنا ، فنحن إذا كنا نريد النهضة ونريد التقدم فإن ذلك يصعب أن يتم بمثل هذه الأساليب والمناهج الرومانسية المتعارضة ، لا أحد يرفض استلهام الطبيعة إن كان هناك منهج واضح محدد لذلك ، ان النظر الى الكون واعتباره ، من الأمور التي حثنا عليها ديننا الكريم ، ولكن الأمر في ديننا تحكمه أطر عامة لا يجوز تجاوزها ، فالإسلام يتعامل مع كل مقومات الانسان من عقل وعواطف وانفعالات وغرائز ، ولكن لكل منها ضوابط تمنع الانحراف فيها ، وتكبح التطرف ، بل أن الاسلام ليتيح لكل هذه المقومات أن تبرز وتنشط ولكن دون أن يطغى بعضها على بعض في توازن عادل .

لقد أدت الحركة الرومانسية في الفكر الغربي دورا معينا في فترة زمنية معينة ، وهو محاولتها إعادة التوازن الذي اختل نتيجة الميل المتطرف في استخدام العقل ونتيجة الصناعة مع اهمال العواطف والانفعالات ، لكن الكفة مالت ثانية إلى الجهة الاخرى مع الرومانسية وكان لابّد أن تظهر اتجاهات جديدة في محاولة طبيعية لاعادة التوازن المفقود ، وهذا ما حدث في الفكر الغربي بالفعل .

ثالثاً: الفكر السياسي والاجتماعي في العصر الحديث

نظرية العقد الاجتماعي

(١) تقديم

تميزت الحقبة الحديثة من تاريخ الفكر الاجتماعي والسياسي بمحاولة تشييد أنساق سياسية واجتماعية متكاملة تقف على قدم وساق مع سائر الأنساق العلمية والاخلاقية والميتافيزيقية والاقتصادية والسيكولوجية.

ولقد دار الفكر السياسي والاجتماعي الحديث على ثلاث محاور رئيسية هي: الحرية والسيادة والعقد الاجتماعي. أما مفهوم الحرية فلا تكاد تخلو فلسفة سياسية واجتماعية حديثة منه، تحدث عنه هوبز Hobbes فأوضح أن الحرية الحقيقية يجب أن تتقيد بالقانون وأن تخرج عن تلقائيتها الهوجاء، وربطها اسبينوزا بالعقل. إذ الحرية الحقيقية عنه يجب أن تكون نابعة عن حكمة العقل لا عن فوضى الميول والأهواء، وأدمجها مونتسكيو في كتابه روح القوانين بالقانون ذاته، وأعتبرها روسو وديعة إلهية في قلوب البشر، وإستحسن الحرية العامة عن الحرية الأنانية الفردية، ووصفها لوك بأنها سمة من سمات الإنسان عليه أن يحافظ عليها ويطالب بها ويذود عنها باستمرار.

وبالمثل تناول الفكر الفلسفي السياسي والاجتماعي الحديث مفهوم السيادة، فذهب البعض إلى أن السيادة تكون مطلقة وغير مقيدة بالنسبة إلى الحاكم (هوبز) وذهبت الأكثرية إلى أن الشعب هو المصدر الأصيل للسيادة، وأن سيادته لاتباع ولا تشترى، وأن الحاكم يجب أن يعبّر عن روح الأمة وعن إرادتها الكلية العامة (لوك - روسو - مونتسكيو - اسبينوزا).

إلا أن المفهوم الرئيسي الذي صبغ هذه الحقبة الحديثة بلون خاص هو مفهوم العقد الاجتماعي. ويمكن القول بصفة عامة بأن من تحدثوا عن هذا المفهوم بعمق وتوسع بحيث يمكن وصف فلسفاتهم السياسية والاجتماعية بأنها فلسفات العقد الاجتماعي هم: هوبز ولوك وروسو، ومع هذا فلقد إعترف اسبينوزا بنظرية العقد الاجتماعي، ويجب أن نشير هنا الى أن منظور هؤلاء جميعا لنظرية العقد الاجتماعي قد اختلف من الواحد الى الآخر في تصوير حالة الطبيعة الأولى، وفي مكونات العقد الاجتماعي، وفي النتائج التي يمكن أن تستخلص منه.

وبالإضافة إلى هذا فلقد ظهرت في هذه الحقبة المعاصرة من تاريخ الفكر الفلسفي السياسي أفكار سياسية أخرى مثل فكرة فصل السلطات، والإرادة العامة والحقوق الطبيعية، والحقوق المدنية، وروح القوانين، والمؤسسات الدستورية،والدين المدني، والحرية العامة. كما شاهد هذا العصر قيام الثورتين الأمريكية والفرنسية، وتدعيم الاتجاهات الديمقراطية. فكان عصرا غنيا خصبا بأفكاره ونظرياته وفلسفاته السياسية والاجتماعية والأخلاقية.

(٢) الفكر السياسي والاجتماعي عند هوبز

اتسم فكر هوبز* بالطابع المادي الميكانيكي، فانعكس ذلك الطابع على مذهبه السياسي ونظريته الأخلاقية، وكانت الهندسة هوايته، شده اليها منهجها الدقيق، الذي يعتمد على فكرة النسق الاستنباطي Deductive System، ذلك

(*) توماس هوبز Thomas Hobbes: فيلسوف انجليزي عاش ما بين عامي ١٥٨٨ - ١٦٧٩ ومن أشهر كتبه كتاب التنين The Leviathan.

(-) وانظر أيضا: على عبد المعطي: المنطق ومناهج البحث في العلوم الرياضية والطبيعية. دار الجامعات المصرية ١٩٧٥

النسق الذي يبدأ بمجموعة من التعريفات والمسلمات يستنبط منها العقل كل قضاياه ونظرياته بحيث يمكن رد كل نظرية الى سوابقها من النظريات أو التعريفات أو المسلمات، وبحيث يعتمد اللاحق فيها تماما على السابق دون أدنى خروج عن محتويات النسق ولقد بلغت درجة إعجاب هوبز بفكرة النسق الإستنباطي حدا جعله (يعتقد أنه في الإمكان حل كل المشكلات عن طريق المنهج الهندسي الاستنباطي)[1].

لقد أتبع هوبز هذا المنهج الاستنباطي في كتابه «التنين» أعظم كتبه بوجه عام، وأهمها بالنسبة إلى مذهبه السياسي والاجتماعي على وجه خاص. فعلى غرار النسق الاستنباطي أقام هوبز كتابه التنين، فقسمه الى قسمين: الأول عبارة عن مجموعة من التعريفات والبديهيات تحدد بكل دقة كل التصورات التي سيتعرض لها. والثاني عبارة عن سلسلة من الاستنباطات المترابطة والمتوافقة تحمل القارىء مباشرة على الوصول الى النتائج التي يتوخاها هوبز[2] وهو في سبيل إقامة نظريته السياسية على هذا النحو الاستنباطي لم يحفل كثيرا بأحكام الفلاسفة، ولا بمسار التاريخ الإنساني.

لقد كانت فلسفة هوبز مشروعا لإدماج علم النفس بالسياسة بالعلوم الطبيعية الدقيقة، فالمعرفة في شتى أجزائها كل واحد متكامل. ولهذا جاءت فلسفته تركيبية بحيث تتضمن ثلاثة أجزاء: أولها يتعلق بالجسم من حيث قواه وطبيعته وحركته؛ وثانيها يتعلق بالناحية السيكولوجية المميزة للكائنات البشرية، وأما ثالثها وآخرها فيتعلق بالجسم الصناعي الذي ندعوه باسم المجتمع أو الدولة، ولقد ذهب هوبز إلى أن الحركة هي الحقيقة المتغلغلة تماما في الطبيعة،

---

(١) Maxey; Political Philosopohies. P. 219.

(٢) Dunning: Political theories Book II P. 266

فإذا ما انتقلنا إلى الانسان لوجدنا أن سلوكه بما فيه الإحساس والشعور والفكر ما هو الا اسلوب من الحركة، حيث تنجم عن الدماغ حركة توجه العضو الذي يأمره الدماغ بالتحرك إلى سلوك معين متوافق مع مثير خارجي. والحاكم بالنسبة لرعاياه هو كمركز الدماغ بالنسبة للإنسان وهو الذي يضع القوانين، ويوجه رعاياه، ويبصرهم بما يحقق لهم سلمهم وأمنهم.

ومعنى هذا أن السياسة ترتكز على علم النفس كما تأخذ في اعتبارها العلوم الطبيعية الدقيقة. فالسياسة تركز على علم النفس من حيث أن هدف علم النفس هو حدوث توافق بين اعضاء الإنسان، تخضع فيه هذه الأعضاء لمركز أو لمسيطر أعلى يحقق لها هذا التوافق وهو العقل، كما أن هدف السياسة هو حدوث نوع من التوافق بين أفراد المجتمع، يخضع فيه هؤلاء للحاكم الذي يحقق لهم أمنهم وسلمهم. كما أن السياسة ترتبط بالعلوم الطبيعية من حيث أن هذه الأخيرة تتحدث عن مفهومات مثل المادة والقوة والحركة.

لم يهتم هوبز وهو يصور حال الطبيعة الأولى للإنسان The state of nature بأن يبين مجريات الأمور التاريخية.. لقد ركز فقط على الاستنباط العقلي الذي أخذ فكرته من الهندسة الإقليدية. ومن ثم توصل الى الدولة المتحضرة عن طريق الاستنباط من حياة الإنسان الأولى وأفعاله «والأفعال الإنسانية تشير إلى قوة ديناميكية دائمة من الرغبة التي لا تتوقف إلا عند الموت»(١).

ويستنتج هوبز من تعريف القوة أن كل فرد يجاهد في تحقيق رغباته، وأن هذه الرغبات تختلف من فرد لآخر طبقاً للتكوين البدني، والمستوى الثقافي والخبرة. ومن ثم فإن الناس يتساوون من حيث إقدامهم على إشباع رغباتهم.

---

(١) Hobbes: The Leviathan. Ch. Xi.

ولكن المساواة لا تكون تامة، حيث أن الأقوياء بدنا، والأذكياء عقلا يستأثرون بالأغلبية القصوى من الثروات والامتيازات، بينما لا يتبقى للضعفاء وقليلي الحيلة والذكاء إلا القليل. وهنا ينتقد هوبز العقيدة القديمة القائلة بأن الناس في حال الطبيعة امتازوا بالمساواة، أي أن كل إ نسان كان مساويا لكل إنسان آخر[1].

ولقد نتجت حالة النضال تلك في سبيل البقاء، والمحافظة على الذات، وتحقيق الرغبات المتفاوتة للأفراد عن منابع ثلاث رئيسية هي :-

١ ـ المناقشة الدائمة بين كل إنسان وآخر في سبيل تحقيق الرغبات.

٢ ـ الخوف الدائم، والإحساس المستمر بالخطر، والريبة والشك، مما يفوق الإنسان قوة أو ذكاء.

٣ ـ اشتهاء الإنسان أو تمنيه المستمر أن يحوز إعجاب الآخرين به كشخص أعظم تفوقا ومجدا.

يقول هوبز «لقد كانت العلاقة في حال الطبيعة بين كل إنسان وكل إنسان آخر قائمة على أساس من المنافسة أو الريبة أو حب المجد»[2]. وأن هذا يؤدي حتما إلى حالة حرب الجميع ضد الجميعA war of all against all ما دام كل إنسان عدو كل إنسان آخر لا يبغي إلا المصلحة الخاصة ومنفعته الشخصية وحسب. ولقد امتازت حياة الإنسان أيضا في تلك الحال الطبيعية بأنها كانت منعزلة، وفقيرة، وقذرة، ووحشية، وقصيرةفأصبح ذئب الإنسان. يقول رايت «في حالة الفطرة السابقة على حالة الدولة بالمعنى السياسي، كان كل إنسان يطلب الحفاظ على حياته، ويتجه نحو تحقيق لذاته، على نحو أناني، لكي يجني مالا ومجدا، لم يكن ثمة أخلاق على النحو الذي نعرفه، ولم تكن ثمة قيم أو مثل. لقد كان كل

---

(١) Dunning : Political theories II.P.200.

(٢) Hoobes: The Leviathan. Ch. Xiii

إنسان يعطي نفسه الحق كل الحق في الحصول على ما ينبغي، لم يمكن ثمة قانون ولا تشريع، والنتيجة التي لا يمكن تحاشيها هي حالة حرب الجميع ضد الجميع، ولم يكن أمام الانسان الا أن يحارب باستمرار أو يمكث خائفا من هجوم الآخرين عليه»[١].

ويمكن أن نستنتج من هذه الحالة الأولى التي كان عليها الانسان الأولي الخصائص التالية:

١ ـ لم يكن ثمة تمييز بين الصواب والخطأ، لقد كان الانسان مدفوعا برغباته وشهواته ونزواته الكامنة فيه، في الامكان أن نقيس بمعيار ما أخلاقية الفعل أو عدم أخلاقيته لأن لكل ذلك معيار لم يكن قد وجد بعد.

٢ ـ لم يكن ثمة تمييز بين ما هو عادل وبين ما هو ظالم، فما دام القانون لم يوجد بعد، فلا يمكن أن توجدالعدالة، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى ليست العدالة وليس الظلم من قدرات الانسان وملكاته مثل الاحساس والانفعال ومن ثم فليس ثمة عدالة طبيعية توجد في الفرد. وانما توجد العدالة متى ارتبط الانسان بالآخرين عن طريق الدولة المشرعة للقانون.

٣ ـ لم تكن ثمة ملكية محددة تخص فردا واحدا لأن كل انسان كان يحصل على ما يستطيع أن يحصل عليه من ممتلكات، وتظل هذه الممتلكات له طالما استطاع أن يحتفظ بها[٢].

لقد تميزت علاقات الانسان بالانسان بالريبة والشك وتوقع الحرب في كل وقت. يقول هوبز «حينما يقوم الانسان برحلة، يقوم بتسليح نفسه، ويطلب حسن المصاحبة، وحينما يذهب الى النوم يوصد الأبواب، وحيثما يكون في بيته

---

(١) Wright: A history of modern philosophy.P.63.

(٢) Dunning: Political Theories Book. II. p. 274.

يغلق صندوق ثيابه. انظر كيف يكون رأيه في الانسان الآخر حينما يوصد أبوابه وأنظر كيف يكون رأيه في أبنائه وخدمه حينما يغلق صندوق ثيابه.. ألا يشهد هذا على اتهام الانسان بالأفعال، تماما كما اتهمها أنا بالكلمات»[1].

هكذا صور هوبز حال الطبيعة الأولى، وهكذا رسم صورة الإنسان الأول.. لقد كانت حال الطبيعة حال طمع وأنانية وحرب، وكان الإنسان منبع كل الشرور والآثام.. كان يصوب سلاحه باستمرار تجاه الآخرين، وكانت عيونه لا تفارق مراقبة الآخرين، وكان قلبه مفعما بالخوف والشك والريبة. وباختصار لقد كان ذئبا يعيش في جماعة من الذئاب.

ميز هوبز بين الحقوق الطبيعية natural Rights وبين القانون الطبيعي natural Law، فذهب إلى أن الحقوق الطبيعية تشير إلى تلك الحرية التي يتمتع بها الإنسان في فعل ما يحقق له البقاء في الوجود، وهو غير مقيد بقيود خارجية بينما يشير القانون الطبيعي إلى ماهو أعمق من تلك الحرية، إذ أنه يشير إلى تلك القواعد الصادرة عن العقل والتي تعوق أي فعل لا يؤدي إلى حفظ البقاء.

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى نجد أنه بينما يتجه الانسان بواسطة الحقوق الطبيعية إلى ارضاء رغباته ونزواته أيا ما كانت، فإنه يكون مضطرا بواسطة القانون الطبيعي أن ينبذ بعض رغباته من أجل تحقيق أمنه وسعادته. إن الحقوق الطبيعية المتساوية بين أفراد الانسان لابد وأن تنتهي بحالة الحرب، أما القانون الطبيعي فهو نسق من المباديء يقدمها العقل لكي يجعل حياة الانسان آمنة مطمئنة.

---

(١) Hobbes: The Leviathan. ch. Xiii.

ولقد نتج عن هذا التصور الذي أتى به هوبز عن القانون الطبيعي ما يلي :-

١ ــ إن القانون الطبيعي ، مادام يطلب تحقيق الأمن ، فإنه يتحاشى حالة الحرب الطبيعية بين البشر .
٢ ــ ولكي يتم هذا يجب أن يحد كل إنسان من ممارسة حريته الطبيعية الممنوحة له عن طريق الحقوق الطبيعية . ويتم هذا عن طريق اتفاق الجميع مع الجميع .
٣ ــ يجب أن ينفذ البشر ما تعاهدوا واتفقوا عليه .

ويرى هوبز أن الناس سئموا حال القتال الطبيعي وأدركوا أن الحرب أسوأ الشرور ، فاجتمعوا واتفقوا على التنازل عن حقوقهم كافة ، وتعاقدوا على أن يجعلوا السلطان الاجتماعي كله بيد رجل واحد يملك كل الحقوق ، ولا يترتب عليه إلا واجب واحد هو صيانة الأمن وبذلك غدت الحياة خيرا على الرغم من أن الانسان يخسر فيها استقلاله ، ولكنه يكسب لقاء ذلك ماهو أفضل من الاستقلال ، يكسب الأمن والطمأنينة ، والأمن خير لأنه ينقذنا من بؤس حال الطبيعة ، حال الحرب ، وينقلنا إلى حال السلام والنظام وهكذا يقوم المجتمع وتقوم الدولة .

إن الدولة تأتي إلى الوجود بطريقين : الأول بواسطة المؤسسات التي يتحد بواسطتها الناس من تلقاء ذاتهم . والثاني بواسطة حق التملك ، حينما يكون الباعث للوحدة آتيا من قوة عظمى تتمثل في بعض الأفراد الذين يهددون بتدمير المجتمع . وكل من هذين الطريقين يحملان في صميمهما معنى التعاقد ، على الرغم من أن التجمع بواسطة المؤسسات يمثل العقد الاجتماعي الحقيقي[١] .

---

(١) Dunning: Political theories. Book II. P. 297.

والدولة كالفرد تبغي الأمن والطمأنينة ، وتنأى عن الحرب ، ولكن الباعث الاجتماعي الذي اعتبره الفلاسفة الآخرون على أنه العلة الأولى للدولة هو الباعث الأوحد ، ذلك أن العقل يرينا أن الباعث الاجتماعي يرتبط برغبة حفظ البقاء ، كما أنه يرينا أيضا أن القوة العظمى تحمي كل فرد من أفراد المجتمع ، وتمنحه الأمن والسلام . هذه القوة العظمى التي تمثل عنصر السيادة في المجتمع تنشأ عن طريق تخلي كل الأفراد لها عن اراداتهم وعن حقوقهم .

يقول هوبز « إننا نقرر أن قيام الدولة يتم حين توافق وتتعاقد الأغلبية ، أو كل فرد مع كل فرد آخر ، على أن يتنازلوا عن حقوقهم لشخص يمثلهم أو لهيئة ، في مقابل منحهم السلام والحماية[١] » وهنا يقول كل فرد لكل فرد آخر « لقد أعطيت السلطة ، وتنازلت عن حقي في حكم نفسي إلى الشخص أو لتلك الهيئة . على شريطة أن تعطيه أنت نفس الحق الذي يخصك ، والسلطة في كل فعل يقوم به »[٢] .

وإذا ما تنازل كل فرد عن سلطته ، وعن حقه في حكم ذاته ، إلى ذلك الشخص الذي اختاره لكي يمثلهم جميعا ، تكونت الوحدة الحقيقية أو الدولة ، حيث تظهر ارادة واحدة للدولة تذوب فيها كل ارادات الأفراد ، أو تنصهر فيها الارادات والقوى المختلفة في إرادة واحدة وقوة عظمى هي إرادة وقوة الحاكم . يقول رايت « لما كان الإنسان يبغي الأمن والسلام ، وينزع إلى الهروب من الخوف والبؤس . فإنه نتج عن هذا أن كوّن الناس تنظيما يقوم على الاتفاق بينهم بأن يتخلوا عن ارادتهم وحقوقهم لارادة الحاكم »[٣] .

---

(١) Hoobes: The Levithan Ch. Xviii.
(٢) Ibid. Ch. Xvii.
(٣) Wright: A history of Modern Phillosophy. p. 64.

هكذا يلجأ هوبز لتبرير سيادة القوة إلى فكرة العقد الاجتماعي Social contract التي يمكن تلخيصها بالقول بوجود اتفاق تواضع عليه الناس بتركيز السلطة في يد شخص أو هيئة يكون لها حق الأمر دون معقب للخروج بذلك من حال الطبيعة إلى حال المجتمع المدني العظيم ، ويصف هوبز العقد الاجتماعي بأنه تعاهد واتفاق بين الأفراد يتنازلون بمقتضاه عن حقوقهم الذاتية ويخضعون لحاكم .

وهو بذلك يرى أن السيادة مطلقة لا تحدها حدود أو قيود ، إذ أن الأفراد تنازلوا بمقتضى العقد الاجتماعي عما كان لهم من حريات وحقوق في حال الطبيعة وهو تنازل لايمكن أن يتصوره إلا كاملا وغير مشروط ، وإلا أتيح للفوضى الفطرية أن تعود من جديد . ومعنى هذا أن الإنسان لا يستطيع أن يسترد ما أعطاه للحاكم ، كما أن الحاكم غير ملزم قبل الانسان بشيء لأنه لم يكن طرفا في العقد اللهم إلا توفير الأمن لهم . وبما أن الحاكم لم يكن طرفا في العقد فإنه من ثم لم يتنازل عن حقوقه الطبيعية ولا عن حريته ، بل أنه احتفظ بهما ، ومن هنا فإن له أن يفعل ما يشاء .

وليس لدى الإنسان إلا أن يختار بين السلطة المطلقة وبين الفوضى الكاملة ذلك أن الحاكم إما أن يكون سلطانه كاملا معترفا به ومن ثم توجد الدولة أو لا يعترف به ومن ثم توجد الفوضى .

ولهذا العقد الاجتماعي الملامح الآتية :

١ ــ أن المشتركين في هذا العقد هم الأفراد ، وليست الجماعات من أي نوع ، وليس الناس بالمعنى العام الغامض ، وليست أية سيادة كائنة ما كانت . . . إن الأفراد ـ وهم متساوون في الحقوق الطبيعية ـ يتفقون ويتعاقدون على

التنازل عن هذه الحقوق لشخص أو هيئة حاكمة ، ولكن هذا الشخص نفسه أو تلك الهيئة يكون أولا تكون مشتركة في هذا التعاقد .

٢ ـ يجب أن نلاحظ أن الخضوع لصوت الأغلبية التي عينت السلطة يكون مادة رئيسية في ذلك العقد ، ومن ثم فليس هناك أدنى أهمية لمعارضة الأقلية ، بل للحاكم كامل السلطة في القضاء عليهم دون أن يكون لفعله هذا أدنى مسحة لا شرعية .

٣ ـ إن غاية المتعاقدين وهو تحقيق الأمن الداخلي ، ومقاومة الخطر الخارجي مادة رئيسية من مواد العقد ، ويجب أن تكون تلك الغاية هي الشرط الأساسي في الوجود الدائم للدولة[١] .

ويرى هوبز « أن الدولة التي تأتي عن طريق حق التملك لا تختلف عن تلك التي تأتي عن طريق المؤسسات ، فهما يقومان معا على عامل الخوف ، ولكن الخوف في الأولى يكون خوف الجميع من قوة الشخص الحاكم ، بينما يكون في الثانية خوف الجميع من بعضهم البعض »[٢] كما أن علاقة السيادة برعاياها واحدة في النوعين .

يقول Maxey معقبا على فكرة العقد الاجتماعي « إن المجتمع السياسي تنظيم يقوم على فكرة العقد الاجتماعي ، الذي اضطر الناس إلى الموافقة عليه لكي يهربوا من حالة الحرب والبؤس ، والحاكم ليس مشتركا في هذا العقد ، ولكنه مزود مع ذلك بالسلطة والقوة والسيادة التي تجبر المشتركين في العقد على تحقيق مواده . . . وتمنع الأفراد من ممارسة حريتهم الطبيعية التلقائية »[٣] .

---

(١) Dunning; Political theories, Book II.p. 279.

(٢) Hoobes: The Leviathan. ch. XX.

(٣) Maxey: Political philosophies. p. 220.

ولقد استعرض هوبز بعد ذلك تصوره لمفهوم السيادةولمفهوم الحرية في ضوء نظريته عن حال الطبيعة وما ينتح عنها من قيام العقد الاجتماعي ، فقرر أن المقصود بالسيادة Sovereignty ذلك الفرد أو تلك الهيئة الذي أو التي تنازلت عنها الأغلبية له أولها في مقابل منح تلك الأغلبية حياة آمنة مطمئنة . وينتج عن هذا ما يلي :-

١ ـ كل فعل يتعارض مع الطاعة المطلقة للسلطة هو فعل غير عادل . أيا ما كان من قيمة هذا الفعل . ويقرر هوبز أن هذا الفعل وإن كان متفقا مع إرادة الله ، فإنه يكون غير عادل اذا خرج على السيادة .

٢ ـ ولما كان العقد الاجتماعي بمثابة اتفاق بين الأغلبية تنازلت فيه هذه عن حقوقها الطبيعية لعنصر السيادة فإن العنصر الأخير لكونه غير مشترك في ذلك العقد ، يحق له الاحتفاظ بحقوقه الطبيعية كما هي . ومن ثم فينتج أن عنصر السيادة لا يمكن أن يكون غير عادل ، لأن اللاعادل هنا يرتبط بخرق الاتفاق أو العقد وهو لم يشترك فيه .

٣ ـ إن الأقلية التي لم توافق علي انتخاب عنصر السيادة يجب أن تخضع للأغلبية والا فمن العدل إقامة الحرب عليها ، لأنها بعدم موافقتها تكون محتفظة بحقوقها الطبيعية التي تبيح حرب الجميع ضد الجميع .

ومن ثم فإن السيادة تكون مطلقة ، ولا يجوز الاعتراض عليها ، أو سحب الثقة منها ، أو عدم اطاعتها من قبل أي فرد ، وهي تدعم ذاتها بقسوة رهيبة ، وبوسائل متفاوتة تؤهلها للقيام بواجباتها وتحقيق أهدافها في السلام والأمن والابتعاد عن شرور الحالة الطبيعية[١] ويمكن حصر الوظائف النوعية التي تستطيع

---

(١) Dunning: Political theories, Book II. 283.

أن تصل السيادة بها إلى أهدافها فيما يلي ؛

١ ــ ممارسة الحكم ابتداء من نظريات ومذاهب فكرية .
٢ ــ تأمين ممتلكات الأفراد ، وحفظها من اغتصاب الآخرين .
٣ ــ الفصل بين المنازعات بواسطة القضاء .
٤ ــ اعلان الحرب والسلم مع الدول الأخرى .
٥ ــ ممارسة السلطة في كل ما يتعلق بالدولة من اقتصاد وثقافة وتشريع وشرف
٦ ــ منح المكافآت .

أما الحرية Liberty فهي تعني غياب المعوقات الخارجية التي تعوق الحركة وفي الدائرة الانسانية تعني الحرية غياب المعوقات التي تعوق الفعل الإنساني الصادر عن الإرادة.. ولكن الانسان بتخليه طواعية عن ارادته للقوة العظمى أو السيادة فإن حريته تكون مقيدة من ثم بالقوانين التي وضعتها تلك السيادة .

الحرية الفردية إذن ترتبط بالقانون من ناحية ، ومن ثم يعوق هذا القانون الحرية التلقائية الطبيعية التي ترجع بالإنسان إلى عصر الغاب ، ويسمح فقط بحرية متحضرة ، تنأى عن الفوضى ، وتلتزم بقواعد المجتمع ، وقوانين السيادة ، كما أنها ترتبط من ناحية أخرى بما تعاهد عليه الانسان في العقد الاجتماعي بكل مواده ونصوصه .

أما حرية السيادة فهي مطلقة لا محدوده ، ولا ترتبط بالقانون ولا بمواد العقد الاجتماعي ، لأن السيادة لم تكن طرفا في هذا الاتفاق أو العقد .

وإذا لم يلتزم الإنسان بنصوص العقد الاجتماعي ونصوص القانون ، ومارس حريته الطبيعية ، وآثر عدم اطاعة السيادة ، والاعراض على كل فعل وأمر ، انقلب المجتمع حينئذ من حال التمدن والتحضر إلى حال الطبيعة الأولى

بكل مافيها من بؤس وعزلة وحرب ، وانتهت العدالة فيه ، وتلاشت حالة السلم والأمن بين المواطنين .

سعادة الفرد إذن وأمنه وطمأنينته مستمدة من الدولة ومن السيادة . وأيا ما كان من أمر هذه السيادة فإن خطرها أقل مما لو انتهت وتحول المجتمع إلى حالة من الفوضى « وإذا تحول المجتمع إلى حالة من الفوضى ، بسبب ممارسة الأفراد الحرية التلقائية الطبيعية ، تعذر على السيادة أن تفي بمتطلباتها ، وتعذر عليها حماية الأفراد ، الغاية النهائية من العقد الاجتماعي ، ومن ثم يتوقف خضوع الأفراد للسيادة »[١] .

ومفهوم السيادة عند هوبز هو مفتاح نظرياته عن الحكومة وعن القانون Government and Law ، وهوبز لم يميز على الاطلاق بين السيادة وبين الحكومة ، ذلك لأنه رأى أن كل الصفات الجوهرية والأساسية التي ترتبط بالوجود السياسي برمته إنما ترجع إلى السيادة وتكمن فيها[٢] .

والدولة عند هوبز ذات أشكال ثلاثة هي ، الموناركية حينما تتركز السلطة في يد فرد واحد ، والأرستقراطية حينما تتركز السلطة في يد هيئة حاكمة ، والديمقراطية حينما تكون السلطة في يد الأغلبية[٣] .

وفي كل شكل من الأشكال الثلاثة تتركز القوة المطلقة ، وسائر الصفات المتعلقة بها ، في عنصر السيادة . ولكن الفارق بين شكل وآخر إنما يقوم في مدى كفاءة هذا أو ذاك في تحقيق السلم والأمن . ولقد غلب هوبز الشكل الموناركي على الشكلين الآخرين ، وذلك لأنه رأى أن الانسان بطبيعته أناني ينزع إلى تحقيق

---

(١) Ibid. p. 280.

(٢) Ibid. p. 290.

(٣) Hoobes: The leviathan. ch. xix.

رغباته ومصالحه ، فإذا كان الحكم في يد هيئة كثرت الشرور لأن هذه الهيئة تتمتع بحقوقها الطبيعية كما قلنا ، وإذاكان في يد الأغلبية ازدادت الشرور أكثر فأكثر أما الشكل الموناركي فينتج عنه أقل الشرور لأن الحكم فيه يرتكز على فرد واحد[١] يقول Maxey لقد حبذ هوبز الشكل الموناركي ، لأنه أكثر وحدة ونشاطا وكفاءة من الشكلين الآخرين[٢] .

أما الهيئات المختلفة التي قد توجد في المجتمع مثل الهيئة البرلمانية ، أو الهيئة القضائية ، أو الهيئة التنفيذية ، فإنها تستمد سلطتها من إرادة الحاكم ، وحياة أفرادها ونفوذهم وسلطاتهم منوطة بارادة الحاكم المطلقة .

ويرى هوبز أن قانون الطبيعة ، ليس قانونا على الحقيقة ولكنه عبارة عن استنتاجات أو نظريات تساعدنا على البقاء والدفاع عن أنفسنا . أما القانون الحقيقي فهو كلمة يضعها الحاكم تتيح له الحق في أن يأمر الجميع[٣] . وذلك الحق الممنوح للحاكم إنما رتبته نصوص ومواد العقد الاجتماعي . فالقانون المتحضر إذن يتكون من التعبير عن ارادة السيادة أو الحاكم الذي لا يخضع هو لهذا القانون .

أخضع هوبز الكنيسة لسلطان الدولة ؛ فذهب إلى أن أولئك الذين يجتمعون للعبادة بدون أمر الحاكم وعلمه ليسوا رجال دين أو كنيسة ، ولكنهم يكونون هيئة غير قانونية يجوز القضاء عليها . كما هاجم هوبز فكرة الكنيسة العالمية ، وقرر أن الكنيسة العالمية لايمكن أن توجد لأنه لا توجد دولة عالمية .

ليس هناك إلا حكومة واحدة ، وسلطة واحدة هي سلطة الحكومة الدولة ، ولذلك فلقد أنتقد هوبز وهاجم أولئك الذين يقررون بأن هناك حكومة

(١) Dunning: Political theories. Book. II. p. 291.
(٢) Maxey: Political philosophies. p. 227
(٣) Hoobes: The leviathan. ch. xv.

دنيوية وأخرى روحية أو أبدية ، الأولى تمثل الدولة ، والثانية تمثل الكنيسة . يقول هوبز « إن كلمة دنيوية ، وكلمة روحية ، كلمتان أتيا إلى العالم لكي تضللا الانسان وتصرفاه عن السيادة القانونية الوحيدة ؛ فليس ثمة إلّا حكومة واحدة في هذا العالم هي الحكومة الدنيوية ، وما عدا هذه الفكرة خطأ وضلال يقود إلى الحرب بين الدولة وبين ما يسمى بالكنيسة »(1) .

لقد كان هوبز أول فيلسوف انجليزي يقدم نسقا سياسيا يقف على قدم وساق مع الانساق الكبرى في التاريخ ، ولقد رفعته أعماله إلى منزلة كبار المفكرين السياسيين ، وظلت نظريته منذ ظهورها مثار جدال كبير بين المفكرين ، سواء من قبل أولئك الذين رفضوها ، أو من قبل الذين قبلوها (2).

ولقد أصدر هوبز عدة مؤلفات عبر فيها تعبيرا صادقا عن التقاء مجموعة تيارات متضاربة في الفكر الأوربي ، أثر على فلسفة السياسة . ولقد عاش هوبز فترة الحرب الأهلية وشاهد الصراع المرير بين الملك والبرلمان ، مما دفعه إلى تأييد الحكم المطلق ، ويعتبر هوبز أول الفلاسفة المحدثين الذين حاولوا اقامة علاقة بين النظرية السياسية ومذهب حديث تماما في الفكر ، وعمل كل مافي وسعه لتفسير هذا المذهب على أسس علمية ، تغطي جميع حقائق الطبيعة بما فيها السلوك البشري في ناحيته الفردية والاجتماعية .

يقول جيتل « إن نظرية هوبز لم يكن لها تأثير سريع على الفكر السياسي الانجليزي على الرغم من أن كروميل تأثر بها في حكمه الدكتاتوري . . إنها أثرت فيما بعد وبالتحديد في النصف الثاني من القرن الثاني عشر على كتابات بنتام

---

(1) Hoobes: the Leviathan. ch. xxxix.
(2) Dunning: Political theories. Book II. p. 300

وأوستن ، كما تأثر سبنسر بتشبيه هوبز للدولة بأعضاء جسم الانسان ، كما أن اسبينوزا تأثر بهذه النظرية »[١] .

ويقرر رايت أن هوبز « كان واحدا من المؤسسين الأوائل لمذهب العقد الاجتماعي »[٢] وهو المذهب الذي استنتج هوبز ضرورته للخروج بالإنسان من حال الطبيعة يالأولى إلى حال المجتمع المدني المتحضر . والواقع أن هوبز « قد زاد الفكر السياسي خصوبة »[٣] بآرائه عن حال الطبيعة ، والعقد الاجتماعي ، ونظرية السيادة ، والحرية ، والحكومة ، والقانون واستبعاد السلطة الكنيسية عن التأثير في مجريات الأمور السياسية التي يديرها الحاكم الدنيوي إدارة مطلقة من كل قيد .

والواقع أن هوبز يختلف عن ميكافيللي ، فبينما صاغ هوبز فلسفة سياسية متكاملة ، اتجه ميكافيللي إلى الناحية التطبيقية أو إلى ما نسميه الآن بفن الحاكم ، فاهتم ببيان الوسائل المشروعة وغير المشروعة التي تمكن الحاكم من السيطرة على رعاياة . ولذلك جاز لنا أن نقرر بأن هوبز كان فيلسوفا بينما كان ميكافيللي رجلا سياسيا عمليا .

كذلك يختلف هوبز عن أرسطو ، فبينما ذهب أرسطو إلى أن الاجتماع الانساني حالة طبيعية بين الناس ، وأن الانسان حيوان سياسي ، يتجه إلى الاتحاد بغيره مكوناً الدولة بالفطرة، نجد هوبز يقرر ان كل انسان ينظر الى نفسه نظرته الى كل مستقل ، ويعتقد أن له حقا على جميع الأشياء يساوي حق الآخرين عليها ، وما نتج عن ذلك من بؤس وهول وقتل وتشريد ، ويترتب على ذلك أن

---

(١) Gettell, R.G.: History of political thought (1924) p. 221.

(٢) Wright: A History of modern philosophy, p. 66.

(٣) Maxey: Political philosophies. p. 235.

الإنسان ليس اجتماعيا بطبعه ، وإنما الظروف والملابسات هي التي قادته إلى التعاقد مع الآخرين اضطرارا لكي يضمن لنفسه الأمن والطمأنينة ، كل هذا يجعلنا نقرر مع جمهرة المفكرين السياسيين بأننا لايمكن أن نتجاهل هوبز ، ولا يمكن أن تتجاهله الأجيال القادمة* .

(٣) الفلسفة السياسية والاجتماعية عند اسبينوزا

تأثر اسبينوزا* وهو في سياق عرضه لنظريته السياسية والاجتماعية بفكرة العقد الاجتماعي Social Contract التي نادى به معاصره هوبز والتي ظهرت بعد ذلك في الفلسفات السياسية لدى لوك وروسو ، وبديهي أن فكرة العقد الاجتماعي تستتبع التفكير في تصورات أخرى متصلة بها مثل فكرة الحقوق الطبيعية natural rights وفكرة القانون الطبيعي natural law وفكرة القوة الطبيعية natural power كما تستتبع العودة إلى دراسة حالة الطبيعة الأولى The state of nature وما ينتج عنها عن طريق التعاقد من اقامة الدولة .

(*) عن هوبز وفلسفته السياسية يمكن للقاريء أن يرجع إلى دراسة Warrender عن The political philosophy of hobbes, his theory of obligation (Oxford 1957) وإلى دراسة Stranss; Leo عن The political philosophy of Hobbes; its basis and its genosis (Oxford 1936) ودراسة Stephen; L. عن Hobbes (New York 1904) ودراسة Roberison; G.C. عن Hobbes ودراسة Tayoor; A.E. عن Hobbes (London 1908) ودراسة Raymond; p. Politique et philosophie chez Thomas Hobbes (Paris 1953) ودراسة Davy; G. عن Thomas Hobbes et j.j. Rousseau. (Oxford 1953 = 1956) ودراسة Peters; R. عن Hobbes (Penguin Books, Baltimore 1956) ودراسة Landay; B. عن Hobbes (Paris 1930) ودراسة Vialataax; J. عن La cite de Hobbes; theorie de l'etat totalitaire (Pairs 1935) ودراسة Liard; J. عن Hobbes (London 1934) ودراسة Gooch; G.P. عن Hobbes (British Acadamy, London, 1939) ودراسة Bowle; J. عن Hobbes and his Critics (London 1951) .

عرّف اسبينوزا فكرة الحق الطبيعي بقوله « أعني بالحق الطبيعي نفس قوانين الطبيعة أو قواعدها التي تحدث الأشياء وفقا لها ، أي بعبارة أخرى قوة الطبيعة ذاتها . . وعلى ذلك فكل ما يفعله الانسان وفقا لقوانين الطبيعة يفعله بحق طبيعي كامل ويكون له من الحق على الطبيعة بقدر ما له من القوة . . » ومعنى هذا أن اسبينوزا يربط بين فكرة الحق الطبيعي وفكرة القوة الطبيعية ، فالانسان مثله مثل أي موجود آخر لا يملك سوى قدرته الطبيعية التي تمنحه اياها الطبيعة وهو يستخدم قوته تلك في الاحتفاظ ببقائه ، والمحافظة على ذاته ، وله الحق في ذلك إذ الطبيعة تمنحه ذلك الحق أيضا ، الا ان الانسان يتمتع خلافا لأي موجود آخر بالقدرة على التعقل ، وهو من ثم يستخدم عقله في حفظ بقاء ذاته[١] .

الحق الطبيعي لابد أن يكون من ثم واحدا عند جميع الأفراد لأنه من نتاج الطبيعة ذاتها ؛ فمن حق الجميع أن يحيوا ويستمروا في الحياة والبقاء ، ومن حقهم أن يدافعوا عن أنفسهم كل ما يهدد حياتهم بالخطر والدمار ، أسبينوزا يلاحظ ان الرغبة والقوة تتحكمان في الحق الطبيعي ، وان العقل يبدأ دوره حين ينتقل الانسان من دائرة الحالة الطبيعية الأولى إلى الحالة المتمدينة حيث ينتقل الحق الطبيعي حينئذ إلى حق مدني .

والقانون الطبيعي عند اسبينوزا هو ما تفرضه الطبيعة سواء أكان متوافقا مع القانون الالهي أو مع القانون الوضعي . والقانون الالهي Divine Law يتمثل عند اسبينوزا في شريعة القلب التي تنزع إلى العدل والاحسان ويمكن ادراكها بالنور الفطري المباشر ، أما القانون الوضعي Positive Law فهو شريعة دنيوية قد تتفق أو تختلف مع الشريعة الالهية . إلا أن اسبينوزا يرى بعد تمييزه بين القوانين

---

(١) Dunning: A history of political theories, vol., II. P. 311.

على هذا النحو أن القانون الالهي والقانون الطبيعي natural law هما شيء واحد ، وأن هذا القانون الطبيعي ؛ ذلك النور الفطري كان لازما بالنسبة إلى حياة الإنسان في الطبيعة الأولى . يقول Maxey « ان الحقيقة الرئيسية هي ان الانسان لا يستطيع أن يحيا بدون القانون ، وأن هذا ينتج من الطبيعة الانسانية ذاتها ، ومن طبيعة البيئة والحالة التي يعيش فيها »[1] .

تميزت الحالة الطبيعية الأولى للإنسان باتجاهه نحو إطلاق غرائزه وأهوائه ورغباته في أي اتجاه دون ما أدنى اعتبار للآخرين ، فاستخدم حقه الطبيعي في حفظ بقاء ذاته والقضاء على كل ما يتهددها . نعم لقد تميز الإنسان الأول بتمتعه بالحرية ؛ ولكن حريته تلك كانت حرية أنانية تدور حول ذاته وتنطلق من صميم ميوله ورغباته ، ولم تكن حرية عاقلة بأي معنى من معاني التعقل .

جاهد كل انسان في سبيل بقاء ذاته ، وتعددت الطرق والوسائل في تحقيق هذه الغاية طبقا للاختلافات البدنية بين الناس ، وكان نضاله في سبيل المحافظة على الذات وتحقيق الرغبات ينتج عنه خوف دائم من الخطر المجهول ، ومنافسة مستمرة بين الإنسان والآخرين بغية تحقيق الرغبات وتنفيذ الشهوات والنزوات .

تمتع الانسان الأول اذن بحق السيادة ، وهو حق تمتع به هو كما تمتع به سائر الافراد، لم تكن ثمة سيادة عامة يخضع لها ، أو حكومة تجمع بين يديها كل القوى في شكل سيادة كلية يطيعها الجميع ، فسادت الفوضى وبات كل فرد لا يأمن صباحه ومساءه ، وأضحى الشعور بالتوتر هو سمة الانسان في حالة الخوف هذه ، وأصبح الناس عبيد دوافعهم وميولهم ونزواتهم ، وظهرت في الأفق أول بادرة للتخلص من هذا النمط المخيف من الحياة إلى نمط يحقق للإنسان الطمأنينة

---

(١) Maxey: Political Philosophies. P. 28.

والأمن والسلام ، وذلك حينما أدرك الانسان أنه لابد أن يتفق ويتحد مع الآخرين حتى « لا تكون حياته متوقفة على قوة ورغبة الأفراد بقدر ما تتوقف على قوة وإرادة المجتمع كله »[1].

حينئذ اتجه الانسان إلى ما يشبع دوافعه ويقوده في نفس الوقت إلى كمال يقربه من الخير ، وسعى إلى الوصول إلى شعور يحقق له سعادة عقلية لا سعادة بهيمية ، فتحول الإنسان من كائن يعيش وفق الطبيعة إلى موجود يعيش وفق العقل ، « وتغير لكي يكون عقلانياً فاضلا يحيا في مجتمع مدني منتظم يتساوى فيه مع الآخرين في الحقوق والواجبات وتحرك بواسطة عقل كلي أسمى ، وصار لا يرغب شيئا لذاته إلا إذا رغبه بنفس القوة إلى الآخرين »[2].

وباضطرار الانسان إلى الاتحاد مع غيره تقوم الحياة الاجتماعية المنظمة على هيئة دولة مدنية ، ويتم ذلك عن طريق الاتفاق أو التعاقد ، وغاية التعاقد إقامة الدولة التي يكسب فيها الجميع أكثر مما يخسرون ، ومعنى هذا أن فقدان الانسان لحقوقه الطبيعية في حالة الطبيعة الأولى ، وخضوعه لعنصر السيادة في الدولة وقبوله التعاقد الاجتماعي يكون أقل ضررا وأقل خسارة مما لو ظل يحيا في دائرة حياته الأولى[3] ان اختيار الإنسان للتعاقد هو من ثم أهون الشرين[4].

وغرض الدولة ليس الحكم والاكراه بالخوف والاجبار والقسر على الطاعة ، ولكن عكس ذلك هو الصحيح ، ذلك أن غرض الدولة الأسمى إنما يتمثل في تحرير كل فرد من الخوف وتحقيق أمنه وطمأنينته ، وتأكيد حقه الطبيعي في الوجود والعمل بما لا يضيره ولا يضير الآخرين [5].

---

(١) Elwes: Workes of spinoza. vol., I. P. 9.
(٢) Wright: A history of modern philosophy. pp. 110-111.
(٣) Maxey: Political philosophies, P. 283.
(٤) Ibid.: P. 284.
(٥) Elwes: Works of spinoza vol. I. P. 260.

وتتجسد سيادة الدولة في تلك القوة العظمى التي تكفي لتحقيق السيطرة على الأفراد سواء بالأمل أو الرهبة حتى يطيع هؤلاء أوامرها . ومثل تلك القوة العظمى لا يمكن أن توجد إلا من خلال اتحاد قوى الأفراد ، ونستنتج من هذا أن سيادة الدولة لا تكون عظمى إلا من خلال تدعيمها بالقوى الموجودة في الأفراد الذين يكونون المجتمع(١) .

ويرى اسبينوزا أن أي مواطن يجب أن يعتمد بفضل التعاقد الاجتماعي على الدولة وليس على نفسه ، وعليه أن ينفذ أوامرها ، وليس له الحق في أن يقرر ما هو ملائم أو غير ملائم وما هو عادل وما هو غير عادل ، بل على العكس من ذلك عليه باعتباره عضوا في جسد (الدولة) أن يقبل توجيه عقل وإرادة الدولة له ، ولا يعني هذا انه ليس حرا ؛ إذ أن عقل وإرادة الدولة ما هما إلا عقل وإرادة الجميع ، وما تقرره الدولة من عدل وخير يجب أن يكون كذلك بالنسبة لكل فرد فيها(٢) .

تمكن الإنسان بواسطة العقل من أن يقيم الدولة : ذلك العقل الكلي العام ، وتمكن بواسطة تخليه عن إرادته الفردية الأنانية من أن يقيم الإرادة الكلية العامة ولكن لنا أن نسأل ألا توجد دولة تتعارض مع العقل بالمعنى السياسي ؟ يجيب اسبينوزا بالنفي ويرى أن الدولة عقل أعظم ، وكما أن العقل يحرر الانسان فإن عقل الدولة يحرر المجتمع ، وبالمثل فكما أن اتباع الانسان لعقله وعدم معارضته له يحقق له الأمن والطمأنينة والحرية ؛ فكذلك يكون اتباع الأفراد للعقل الكلي للدولة ، فالدولة العاقلة تحقق للجميع الأمن والطمأنينة والحرية(٣) .

---

(١) Dunning: A history of political theories vol., II. P. 312.
(٢) Elwes: Works of spinoza. vol., 1I. pp. 302-303.
(٣) Maxey: Political philosophies. P. 288.

لا يمكن أن تخطىء الدولة إلا إذا ابتعدت عن العقل . . ان الدولة لا توجد الا حينما يوجد العقل ، وعقلها يتمثل في ابعاد الخوف وتحقيق الحرية والحياة السعيدة لمواطنيها ؛ وحينما تبتعد الدولة عن العقل فإنها تتوقف عن كونها دولة[1].

ويرى اسبينوزا أن علاج خطأ الدولة التي ابتعدت عن العقل انما يتم بواسطة الثورة ، والثورة حينئذ يكون لها دعامة قانونية لأنها تطيح بالحكومة التي تفشل في ابعاد الخوف وتحقيق الحرية للمواطنين وتأكيد الحياة المطمئنة لهم[2] .

عالج اسبينوزا أشكال الحكومات ومميزاتها ومساوئها في كتابه « مقال في السياسة Political treatise » وذهب في هذا الصدد إلى رفض الشكل الموناركي رفضا قاطعا لأنه من المستحيل في نظره أن يمتلك انسان واحد كل القوى ويكون في نفس الوقت القادر الوحيد على ممارستها[3]. ولقد اعتقد أن الشكل الديموقراطي هو أكثر الأشكال اقترابا من الطبيعة وأكثرها توافقا مع الحرية الفردية ، ورأى أن من يطيع هذا الشكل من أشكال الحكومات يكون حرا لأنه يعيش في ظل قوانين عقلية تحقق الخير العام للجميع[4] .

وبوجه عام فإن اسبينوزا يرى أن هناك حكومات صالحة وحكومات طالحة ولكن لا توجد حكومات مثالية حتى من بين الصالح منها ، والحكومة تكون صالحة عنده بقدر ما تحقق لمواطنيها أعظم قدر من حفظ البقاء[5].

آمن اسبينوزا بالحرية ، وقرر أن هذه الحرية كانت موجودة في الحالة الطبيعية للانسان في شكل تلقائي أناني يدور حول الذات المفردة لكل انسان ،

---

(١) Ibid:
(٢) Ibid: P. 289.
(٣) Dunning: A history of political theories vol., II. P. 310.
(٤) Wright: A History of modern philosophy. P. 111.
(٥) Maxey: Political philosophies. P. 289.

وهي ايضا موجودة في حالة المجتمع المدني الذي نشأ عن طريق التعاقد ، ولكنها لا تتخذ الشكل السابق وإنما تتخذ طابعا عقليا وفكريا بل ان من سمات الدولة الرئيسية تحقيق حرية الفكر والقول يقول الويس « ان حرية الفكر والقول أي الحرية العقلية والتعبير عنها ونقلها إلى الآخرين لا تتحقق إلا في ثنايا الدولة وحدها»[١].

ويقول رايت نحن لا نبلغ مرتبة الحرية في ثنايا الدولة المدنية إلا من خلال العقل ، « وأننا لا نستطيع أن نحرر أنفسنا إلا بالتفكير الواضح المتميز ؛ فالحرية صنو التفكير والتعقل »[٢].

وهكذا يركز اسبينوزا على مفهوم الحرية الفردية باعتبارها الغاية القصوى للمجتمع ، وما يعنيه اسبينوزا بالحرية هو الحياة وفق العقل وليس الحياة وفق الطبيعة ونوازعها كما ذهب إلى ذلك الفكر الرواقي . والحق أن اسبينوزا قد كرس حياته كلها لبيان أهمية الحرية في الفكر والقول معا[٣].

ويرى اسبينوزا أن من حق كل فرد أن يفكر وأن يتأمل كما يشاء ، وأن يعبر عن تفكيره وينقل أفكاره إلى الآخرين بالطريقة التي يريدها ويرى أن اتباع الحرية يمثل أهون الشرين أي أن الحرية رغم ما يظهر عنها من أضرار أهون شرا من الطغيان[٤] وهكذا يؤكد اسبينوزا اعتقاده الراسخ في أن حرية التأمل والنشر يجب أن تكون مكفولة للجميع ، وهو يذهب إلى أن هذه الحرية ضرورية ضرورة مطلقة للتقدم العلمي والفني وبهذا يسبق اسبينوزا كلا من لوك وجون استيوارت مِلْ في هذه الفكرة[٥] .

---

(١) Elwes: Works of spinoza. P. 9.

(٢) Wright: A history of modern philosophy. P. 107.

(٣) Dunning: A history of political theories, vol., II. P. 314.

(٤) Ibid: P. 316.

(٥) Wright: A history of modern philosophy. P. 112.

وهكذا ارتكزت فلسفة الحرية عند اسبينوزا على العقل ، فالعقل الفردي يحرر الانسان كما أن عقل الدولة يحرر المجتمع ، وكأن اسبينوزا يدعونا إلى ضرورة أن يتبع الانسان عقله وينأى عن الانفعالات والرغبات ، فسياسة اسبينوزا اذا تنزع منزعا أخلاقيا .

ولا يجب على الحاكم في نظر اسبينوزا أن يمنح قطاعا من قطاعات المجتمع حرية أكبر من أحد القطاعات الأخرى فلكي يظهر التفوق الحقيقي يجب أن تبسط الحريات على الجميع بمقدار متساو وتتيح ظهور القيمة الحقيقية لكل انسان .

ويمكن تلخيص أفكار اسبينوزا عن الحرية في أن التفكير والقول يستحيل سلبها من الناس ، وأن الحرية الفردية لا تؤثر على هيئة الحكومة أو حقها طالما أن الحرية الفردية ملتزمة بالقانون .

تحدث اسبينوزا عن الحالة الطبيعية الأولى التي تمتع فيها الإنسان الأول بحقوق طبيعية يمنحها قانون طبيعي وما ينجم عن ذلك من حرية تلقائية أنانية يعيش الانسان فيها وفقا للطبيعة محققا رغباته ونزواته بقدر ما تتيحه له قوته الطبيعية، وذهب الى أن تلك الحالة كانت مستحيلة الاستمرار فخرج بفكرة التعاقد الاجتماعي، وقيام الدولة، وانتقال القانون من قانون طبيعي الى قانون مدني. وتحول الحرية الأنانية الى حرية عاقلة، وصيرورة العيش وفقا للطبيعة الى العيش وفقا للعقل. وتوقف عند الدولة فدرس كيفية قيامها وأشكالها مركزا على الشكل الديموقراطي الذي يحقق الحرية : حرية الفكر وحرية القول، ثم تطرق الى تصور السيادة، وغاية الدولة، وتغليبه للسلطة الدنيوية على السلطة الدينية فأعطانا بهذا «فلسفة اجتماعية وسياسية أكثر نسقية وأعظم تناسقا وترابطا من تلك التي قدمها هوبز، كما أعطانا نظرة أعمق وأشمل من نظرة الفيلسوف التجريبي

المادي توماس هوبز» والحق أن سياسة اسبينوزا بأكملها هي سياسة العقل المتساوي مع الحرية أو سياسة الحرية المنبثقة عن العقل سواء كان هذا العقل عقل انسان مفرد أو عقل الدولة*.

(٤) الفكر السياسي والاجتماعي عند لوك

اتجه الفيلسوف الانجليزي الحديث جون لوك* اتجاها تجريبيا صرفا فيما يتعلق بالفلسفة بوجه عام، فآمن بالحواس كمصدر أول لمعارفنا، وعن الحواس تنشأ الأفكار البسيطة، وعن هذه تنشأ الأفكار المركبة، ومن ثم تقوم معارفنا ابتداء من الاحساسات.

ولقد رفض لوك رفضا قاطعا الأفكار الفطرية التي نادى بها ديكارت قائلا ان الانسان يولد وعقله صفحة بيضاء ينقش عليها كل شيء بواسطة التجربة ولا يولد وهو مزود بأية أفكار فطرية على ما ذهب اليه ديكارت.

يولد الناس أحرارا، ولا أفكار في عقولهم، ولا فطرة في دمائهم تجعل البعض منهم يتميز عن البعض الآخر. ومن ثم فالمساواة بين افراد البشر مساواة

(*) ألقت الكثير من الدراسات والأبحاث المزيد من الضوء على فكر اسبينوزا الفلسفي والسياسي ومن أهم الدراسات دراسة Duff; R.A. Balz; عن Spinoza's political and Ethical philosophy gou 1903) ودراسة A.G.A. عن Spinoza: Writings on political philosophy (new york 1937) ودراسة Elwes عن Works of spinoza (2 vols 1887) ودراسة Pollock عن Spinoza: His life and philosophy (london 1899) عن Roth, L. The Philosophy of spinoza والدراسة التي قدمها Marti-mean عن A study of Spinoza.

(*) جون لوك John Loke فيلسوف تجريبي انجليزي عاش ما بين عامي ١٦٣٢ - ١٧٠٤، وأهم مؤلفاته «مقال في الفهم الانساني» و«مقالتان في الحكومة المدنية».

مطلقة، ما دام ان الطبيعة قد اكدت أن الجنس البشري من معدن واحد، ومن أصل مشترك.

وثمة نتيجة هامة على هذا، وهي أنه اذا كان كل انسان مساويا للإنسان الآخر من حيث الميلاد، فلا بد اذن وأن يكون لكل انسان نفس الحقوق الطبيعية Natural Right التي يتمتع بها كل انسان آخر، كما أنه لا بد أن يخضع الجميع لقانون واحد هو قانون الطبيعة Natural Law.

حالة الطبيعة والحقوق الطبيعية :

صور لوك حالة الطبيعة الأولى على أنها حالة سلام وطمأنينة وأمان، تسود فيها حسن النية، والمعرفة المتبادلة والمحافظة المتبادلة على الذات. وأن الناس كانوا يعيشون أحرارا متساوين لا يحكمهم القانون الطبيعي الفطري.

سبقت حالة الطبيعة العقد الاجتماعي، وحالة الطبيعة عند لوك ليست هي التي نادى بها هوبز، فلم ير لوك أن هذه الحال كانت حالة حرب الجميع ضد الجميع، بل على العكس ذهب الى أن هذه الحالة كانت تتميز بحرية تامة توجه العقل الانساني وتساعد على حفظ الحياة والممتلكات، ولم يكن هناك الا قيد واحد يتمثل في قانون الطبيعة، كما كانت تتميز بالمساواة التي تشير الى أن كافة الناس سواسية في الحقوق الطبيعية وليس لفرد أن يتميز بقدر منها أكبر من الآخرين .

لم تكن حالة الطبيعة الأولى حالة غير اجتماعية، انها كانت فقط حالة غير سياسية. وسبب كونها حالة اجتماعية أن الناس فيها كانوا يتعاطون ويتعاونون على أساس القانون الطبيعي الفطري الذي يتيح للجميع حالة من الحرية والمساواة واحترام حقوق وحريات وممتلكات الآخرين.

والمساواة قائمة في فلسفة لوك وفي سياسته، لقد هاجم لوك الأفكار الفطرية وأدى به هذا في المجال السياسي أن ينادي بأن الناس ما داموا متساوين منذ الميلاد فإنهم ولا بد متساوين في الحقوق الطبيعية أيضا .

والحقوق الطبيعية يمكن بلورتها في ثلاث هي الحياة، والحرية، والملكية فحفظ الحياة Lifeهي أهم باعث في الأفعال الانسانية ولوك لم يختلف مع هوبز في هذا، ولكنه اختلف معه فيما يتعلق بمفهوم الحرية Liberty فلقد ذهب لوك الى أن الحرية ليست تحرير الفرد من المعوقات الخارجية وحسب بل ومن كل قاعدة عدا قانون الطبيعة. والملكية في ظل قانون الطبيعة تتضمن التمسك بكل ما يملكه الفرد ويساعده على حفظ الحياة، والاستمرار فيها[١]. ولقد اعتقد لوك أن الملكية Property في حالة الطبيعة هي ملكية مشتركة، بمعنى أن كل فرد كان له حق في أن يحصل على أسباب عيشه في كل ما تقدمه الطبيعة. أما الحق في الملكية الخاصة فينشأ بسبب أنه عن طريق العمل يمد الانسان شخصيته هو الى الأشياء التي ينتجها، فهو اذ ينفق طاقته عليها يجعلها جزءاً من نفسه . ويترتب على ذلك أن الحق سابق حتى على أي اتفاق صريح بين جميع أعضاء المجتمع، ومن ثم فالمجتمع يخلق الحق، ولا يستطيع تنظيمه الا في داخل حدود معينة. فالمجتمع والحكم موجودان لحماية حق الملكية السابق عليهما.

ومعنى هذا أن الملكية ترجع الى الحيازة الأولى للأرض بقصد العمل،فأصل الملكية يعود الى حيازة الانسان الأولى لما يعمل فيه، أي يرجع الى حيازته لما يشغله عن طريق العمل[٢]. يقول لوك «يمزج الانسان عمله بما يعمل فيه، ويضيف اليه بعض ما عنده، ومن ثم يصبح ما يعمل فيه ملكا له»[٣].

---

(١) Maxey: political theories, p. 242.

(٢) Wright: A history of modern Philosophy. P.168

(٣) Locke: Two Treatises of civil government (everyman's Library 1924). P.13.

حقيقة أن الله قد أعطى الأرض لأبناء الانسان ملكا مشتركا لجميع أفراد النوع الانساني كما منحهم كذلك العقل كي يستفيدوا من استغلالها لصالحهم، الا أن كل انسان أصبحت له ملكيته الخاصة المتمثلة في ذلك الجزء الذي يعمل فيه بيديه، ويبذل فيه جهدا لاستغلاله وذلك بناء على موافقة ضمنية من بقية الأفراد على أن يمتلك هذا أو ذاك الجزء الذي يقوم بالعمل فيه، ما دام أن هذا وذاك يقرون ضمنياً بملكية كل الأفراد للأجزاء التي يعملون فيها.

تميزت حالة الطبيعة اذن باحترام الحقوق الطبيعية الثلاث، الحياة، الحرية الملكية، وبتواجد القانون الطبيعي الذي كان يرتكز على هذه الحقوق. ولم تتميز بأنها حالة حرب الجميع ضد الجميع كما ادعى ذلك هوبز، ذلك لأن حالة الحرب هذه لا تميز كما يقول لوك المجتمع الطبيعي الأول وحده وانما يمكن أن تكون علامة أيضا على المجتمع المدني المتحضر اذا حاول البعض القضاء بالقوة على حياة وحريات وممتلكات الآخرين. الا أن عيب حالة الطبيعة يكمن فحسب في أنها لم تكن تشتمل على تنظيم سياسي يتمثل في حاكم أو هيئة حاكمة وسلطات تشريعية وتنفيذية وفيدرالية تسهر على حماية حقوق الأفراد في الحياة والحرية والملكية[١].

يقول رايت، لم يكن في حالة الفطرة الطبيعية سلطة موجهة أو منفذة، كان الناس يتصرفون على أن واجبهم هو حماية أنفسهم بقدر استطاعتهم، ومعاقبة المعتدين[٢]. ويقول «لم تكن حالة الطبيعة الأولى حالة حرب وفوضى، كان قانون الطبيعة ينظم أفعال الناس، وكان كل فرد يمتلك من القوة والوسائل ما يرد به على عدوان الآخرين عليه، الأمر الذي أصبح معه كل انسان هو القاضي الوحيد

---

(١) Dunning : Political theories, Book II- P. 347.

(٢) Wright: A history of modern Philosophy. P.166

لأفعاله، وهو أيضا المنفذ الوحيد لهذه الأفعال»[١]. فنقطة الضعف اذن في حالة الطبيعة هي الافتقار الى عنصر السيادة المنظم والمنفذ لقانون الطبيعة بين الناس[٢].

لم يكن في الامكان أن يكون كل انسان قاضيا ومنفذا في ذات الوقت، يحكم بما يشاء وينفذ ما يهوى ، بسبب غياب عنصر السيادة الموجه والمنفذ للقانون[٣] ، ولم يعد في المستطاع تحمل أفعال من يتسم بالجهل والضعف من الناس[٤] « ولم يصبح في الامكان تنظيم وتدعيم حياة الناس وحرياتهم وممتلكاتهم أمام الأخطار الداخلية والخارجية على حد سواء . من أجل هذا تعاقد الناس واتفقوا بإرادتهم الحرة على تكوين مجتمع سياسي[٥] يقول لوك اتفق الناس طواعية أو تعاقدوا على أن يرتبطوا ويتحدوا في مجتمع يحقق لهم حياة آمنة مطمئنة ، يسعدون فيه بما يملكون ويأمنون فيه مما يقوض ذلك »[٦] .

العقد الاجتماعي :

وهو تعاقد طرفاه الشعب من جهة، والحكومة أو الملك من جهة، وليس طرفا واحدا كما ذهب الى ذلك هوبز حين قرر أن الحكومة أو الملك أو الحاكم ليست أطاراً في التعاقد، ومن ثم فلا يجوز لنا أن نقرر بأنها خرقت القوانين أو انحرفت عن الاتفاق. التعاقد هنا عند لوك هو تعاقد بين الطرفين، ومن ثم فإذا أخل طرف بهذا التعاقد فإنه يصبح لاغيا وينتج عن هذا أن الملك اذا أخل

---

(١) Maxey : Political Philosophies P.255.
(٢) Dunning : Political theories, Book II- P. 318.
(٣) Maxey : Political Philosophies P.255.
(٤) Dunning : Political theories, Book II- P. 340.
(٥) Wright: A history of modern Philosophy. P.106
(٦) Locke: Two Treatises of civil government P.164.

بتعهداته، أو أهمل في مسئولياته نحو الشعب أو تخطت سلطاته الحدود التي خولها له الأفراد وجب عزله.

ولا يتنازل الناس في العقد الاجتماعي عن كل ما لديهم من حقوق طبيعية، انهم يتنازلون فقط عن القدر اللازم لكفالة الصالح العام فحسب، ويظل القدر الباقي من هذه الحقوق الطبيعية قائما في عهد المجتمع السياسي كقيد يرد على حرية السلطان. ان الناس يتنازلون فقط الى المجتمع عن:

أ ــ حق تنفيذ قانون الطبيعة.
ب ــ حق عقاب من يخرج على هذا القانون.

أي يتنازلون عما يجعلهم قضاة ومنفذين في نفس الوقت للقانون الطبيعي، ويتركون هذا للمجتمع ككل.

فالعقد الاجتماعي اذن يتضمن الموافقة من قبل أفراد الأغلبية على التنازل عن جزء من حقوقهم الطبيعية، الخاصة بالدفاع عن أنفسهم ومعاقبة الخارجين على القانون الطبيعي الى المجتمع ككل. أما الغاية من هذا التعاقد في تنظيم حماية وحفظ كل ما يمتلكه الفرد من حقوق طبيعية تتعلق بحياته وحريته وملكيته ضد الأخطار الخارجية والداخلية[١]. فكأن التنازل هنا ليس تنازلا مطلقا عن كل ما يمتلكه الانسان من حقوق طبيعية كما زعم ذلك هوبز.

إلّا أن الأفراد لا يتنازلون عن هذا القسط من حقوقهم للملك أو للسلطان أو للحكومة، وانما هم يتنازلون عما تنازلوا عنه للمجتمع بأسره ومن ثم يصبح هو المنفذ الأول والموجه الأوحد للقانون. ولعل لوك كان يريد بهذا أن يجعل المجتمع

---

(١) Dunning : Political theories, Book II- P. 349.

هو صاحب الكلمة الأولى والأخيرة، وأن يزيل من الاذهان سلطة السيادة المطلقة التي يتمتع بها الحاكم. يقول رايت «وطبقا للعقد الاجتماعي يتنازل كل فرد عن قسط من حقوقه لا للملك كما قرر ذلك هوبز، وانما للمجتمع. ومن ثم تصبح قرارات المجتمع بمثابة القانون»[1].

إن الحقوق الطبيعية التي حدت من سلطة الأفراد في المجتمع الطبيعي الأول، لازالت تحد من قوة السيادة في المجتمع المتحضر، مادام الناس يظلون محتفظين بحقوقهم الطبيعية في الحياة والحرية والملكية[2].

وينتج عن هذا التصور ما يلي:

١ ـ يشكل حق الأغلبية المبدأ الرئيسي للمجتمع، فهي مصدر السلطات تشريعا وتنفيذا، ومن ثم فيجب أن تخضع ارادة الأقلية للارادة العامة المتمثلة في الأغلبية.

٢ ـ أن السلطان يمارس مهامه طبقا للقانون، مراعيا في ذلك الحقوق المتضمنة في قانون الطبيعة، ومقيدا بنصوص العقد الاجتماعي الذي كان هو أحد الأطراف المشتركة في توقيعه.

٣ ـ اذا أخل السلطان بمسئولياته، وانحرف عن تحقيق الغاية التي أتى من أجلها، فمن حق الشعب ابعاده، واحلال من يحل مكانه.

الحكومة وفصل السلطات:

لقد حددت الغاية من قيام المجتمع السياسي المتحضر؛ وهي حماية وحفظ ما يمتلكه الأفراد من حياة وحرية وملكية ضد الأخطار الداخلية والخارجية،

---

(١) Wright: A history of modern Philosophy. P.167.

(٢) Dunning: Political theories, Book II. p. 350.

ويلزم أن نحدد الآن وسائل تحقيق هذه الغاية ، ويرى لوك أن حماية الحياة والحرية والملكية يتم :

أولا : بايجاد فهم محدد وتفسير دقيق لقانون الطبيعة الذي يعضد تلك الحقوق .

ثانيا : بايجاد سلطة تطبيق هذا القانون على جميع أفراد المجتمع بدون أدنى تمايز .

ثالثا : بامداد تلك السلطة المطبقة للقانون بالقوة اللازمة لتنفيذ أحكام القانون ، وحماية المجتمع من العدوان الخارجي[١] .

ولقد أعطى لوك السلطة التشريعية أسمى اعتبار ، واعتبر هذه السلطة أهم وظيفة من وظائف الحكومة ، أما السلطة الثانية فهي السلطة التنفيذية التي تخضع الأفراد لطاعة القوانين كما يرى أن ثمة وظيفة ثالثة للدولة هي الوظيفة الفيدرالية التي تعني عند لوك الاهتمام برغبات الأفراد في المجتمع وتحديد العلاقة بين التجمعات المختلفة وبين المواطنين .

ومعنى هذا أن السلطة تنقسم إلى ثلاثة أقسام هي :

١ ــ السلطة التشريعية : ويجب أن تكون في يد ممثلي الشعب الذين يحصلون على هذا الحق بالانتخاب أو الوراثة .

٢ ــ السلطة التنفيذية : وهي التي تنفذ القوانين ، والتي يضمها الشعب عن طريق السلطة التنفيذية .

٣ ــ السلطة الفيدرالية : وتتكون من ممثلين للمدن والمقاطعات يعينهم الملك وهم النواة الأولى لمجلس اللوردات الحالي في انجلترا .

---

(١) Ibid. 354.

يقول Maxey « لقد جعل لوك السلطة التشريعية فوق كل السلطات ، ومع ذلك فليس لهذه السلطة قوة مطلقة ؛ لأنها تتقيد باحترام الحقوق الطبيعية للأفراد ، كما تتقيد بمواد العقد الاجتماعي »(١) .

ولما كانت السلطة التشريعية هي أهم سلطة من سلطات الحكومة ، فلقد رتب عليها لوك تحديده لأشكال الحكومات ، فإذا كان المجتمع ككل يحتفظ في يده بوظيفة وضع القانون ويكتفي فقط بحاكم أو هيئة حاكمة لتنفيذ القانون فإن الحكومة تكون ديمقراطية . وإذا وافقت أغلبية المجتمع عن طريق الانتخاب على اختيار هيئة حاكمة فإن شكل الحكومة يكون أوليجاركيا ، أما اذا وافقت الأغلبية على تعيين حاكم واحد أو ملك فإن الحكومة يكون موناركيا(٢) .

إلا أن ثمة حقيقة هامة يجب ذكرها هنا ونحن نتناول نظرية لوك السياسية وهو ، أن شكل الحكومة قد يتغير ولكن تغيره لا يعني تغير المجتمع ذاته ، فالمجتمع ثابت لا ينحل بانحلال الحكومة ولا يتغير بتغيرها . ولعل هذا يرجع أساسا إلى فكرة العقد الاجتماعي ، إذ أن ما تعاقد عليه الناس هو اقامة المجتمع السياسي ، وليس تحديد شكل الحكومة(٣) .

ولعل أهم فكرة سياسية أتى بها في الميدان السياسي هي فكرته عن فصل السلطات ، فأولئك الذين يضعون القانون يختلفون وظيفة عن أولئك الذين ينفذونه ، كما أن مهمة الفئة الأولى ليست دائمة ومستمرة زمانيا كما هو الحال بالنسبة للهيئة الثانية ، ذلك أن المشرعين يكتفون بوضع القانون ، وتنتهي مهمتهم حالما ينتهون من وضعه ، أما واجب الهيئة التنفيذية فهو واجب دائم . يقول لوك « ولأن القوانين توضع في فترة قصيرة ، ومع ذلك يكون لها

(١) Maxey: Political philosophies. p. 257.
(٢) Dunning: Political Theories. Book II p. 355.
(٣) Ibid. p. 356.

قوة دائمة ونافذة في الزمان، فان الأمر يقتضي ايجاد سلطة تنفيذية، تتابع باستمرار تنفيذ القوانين والمحافظة على هيبتها . ومن هنا فإن السلطة التشريعية يجب أن تنفصل عن القوة التنفيذية »[١] .

ومن جهة ثانية ـ يقرر لوك ـ ليس من المعقول أن نعطي أولئك الذين يضعون القانون واجب تنفيذه ، لأنهم قد يستثنون أنفسهم من إطاعة القوانين التي صنعوها ، أو قد يهيئون القانون لكي يناسب رغباتهم تشريعا وتنفيذا ومن ثم يتمتعون بحقوق لا يتمتع بها أفراد المجتمع ، فينعدم تحقيق الغاية من قيام المجتمع المدني المتحضر ، وتتعرض بالتالي حريات وممتلكات وحياة الأفراد للأخطار . ومن أجل هذا يجب أن تنفصل السلطتان ، كما يجب أن تنفصل السلطة التنفيذية والسلطة التشريعية عن السلطة الفيدرالية ، لأن كلا من هذه السلطات الثلاث تنتمي إلى أصل مختلف [٢].

والسلطة التنفيذية ليست سلطة مطلقة عند لوك إذ أنها تخضع أيضا للقانون على عكس ما ذهب هوبز ، وكذلك تخضع السلطة التشريعية ، والسلطة الفيدرالية على السواء للقانون وذلك القانون لم يوضع لخدمة فئة معينة وإنما وضع أساسا من أجل خير المجتمع ككل وتحقيق الغاية القصوى من تواجده ، ومن ثم فعلى جميع هذه السلطات أن تسير وفق القانون وأن تتوخى العدل وخير المجتمع ككل ، وأن تعمل على حفظ وحماية حقوق الأفراد « الطبيعية المتمثلة في حق الحياة والحرية والملكية » .

---

(١) Locke: Two Treatises of civil government. p. 191.

(٢) Dunning: Political theories of Book II p. 357.

مكانة لوك السياسية :

بلغ لوك منزلة سامية في تاريخ الفكر السياسي ، فقد ناصر الحرية الفردية ودافع عنها ، وخلَّص الحياة مما وسمها به هوبز ، وجعلها أكثر معقولية ، ولقد شغل الانسان في فكر لوك مركز الحياة ، وأصبح كل مافي الأرض مساقا لخدمته ولم يعد هو الذي خلق من أجل الأرض[١] .

ولعل عظمة لوك ترجع في المقام الأول إلى تقديمه للعالم فلسفة عقلية عميقة ذات نسق متكامل ، آمن فيها بعظمة الفرد الانساني وقيمته ، وبأهمية وأولوية السيادة الشعبية ، وقضى فيها على الطغيان ، والاذعان لرهبة القوة ، وأقام فيها الحكم ابتداء من المؤسسات[٢] .

ولقد ساهم لوك في اثراء النظرية السياسية بمذهبه عن الحقوق الطبيعية التي تتبلور في حق الحياة ، والحرية ، والملكية . وبالتمسك بهذه الحقوق لا في حالة المجتمع الطبيعي الأول ، ولكن في حالة المجتمع المتحضر أيضا[٣] .

ونادى لوك بضرورة فصل السلطات التشريعية والتنفيذية « والفيدرالية » وأتى مونتسكيو فاستلهم هذه الفكرة التي أتى بها لوك وطورها في كتابه « روح القوانين » ونادى بضرورة فصل السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية[٤] ، ضمانا لتحقيق سيادة الشعب في تحديد مصيره ، والوصول إلى أهدافه ، بدون ضغط الطغاة والمتسلطين .

---

(١) Dunning: Political theories. Book II p. 363.
(٢) Maxey: Political philosophies. p. 264.
(٣) Dunning: Political theories. Book II p. 364.
(٤) Wright: A history of modern philosophy p. 168.

(٥) مونتسكيو وروح القانون

أ ــ تقديم :

شاهد القرن السابع عشر سيادة الاتجاه البرلماني في انجلترا عقب ثورة ١٦٨٨ ، أما فرنسا فقد سادتها الموناركية التي استطاعت أن تتغلب على كل منافسيها من برلمانيين وديموقراطيين وبروتستانتيين . ولهذا فقد أعجب الفكر الفرنسي الحر بالاتجاه الانجليزي الذي يقوم على الحرية السياسية ، وعلى فصل السلطات . وانكار الاستبداد والطغيان . كما اتجه إلى انجلترا الكثير من المفكرين السياسيين والفنانين والأدباء فتوجه فولتير Voltaire إلى انجلترا وعاش هناك ثلاثة أعوام كاملة من عام ١٧٢٦ حتى عام ١٧٢٩ وأعجب بجو الحرية والديمقراطية السائد هناك . وحينما عاد فولتير من انجلترا لم يلبث أن توجه إليها مونتسكيو Montesquieu (١٦٨٩ ـ ١٧٥٥) لكي يرى التجربة الانجليزية ويعيشها بنفسه .

انتمى مونتسكيو إلى عائلة نبيلة ذات مركز ويسار وتلقى تعليما كلاسيكيا تأثر منه بتعاليم الرواقية على وجه خاص ، وما لبث أن تحول اهتمامه لدراسة القانون ووصل بواسطته إلى أعلى المناصب . وفي عام ١٧٢٦ اقترحت له عضوية الأكاديمية الفرنسية ولكن لويس الخامس عشر ملك فرنسا اعترض على انضمامه إلى الاكاديمية ، إلا أنه استطاع أن ينضم إلى زمرة الأدباء الخالدين في فرنسا عام ١٧٢٨ [(١)] .

وفي نفس ذات العام ابتدأ مونتسكيو سلسلة زياراته وأسفاره ، فزار المجر وايطاليا وألمانيا وهولندا وتوجه من هولندا إلى انجلترا في أواخر عام ١٧٢٩ وظل

---

(١) Ebenstein: Great political thinkers. pp. 415-416.

فيها حتى ربيع عام ١٧٣١ . وأتيح له في انجلترا الاتصال بجميع الأوساط بما فيها الملكة كارولين ملكة انجلترا في ذلك الوقت وأصبح عضوا في الجمعية الملكية بلندن . إلا أن اعجابه الأكبر كان بالنظام السياسي السائد في انجلترا والجو الديمقراطي المرتبط به . ولقد عاد مونتسكيو إلى فرنسا وهو ممتلىء بالمقترحات والأفكار صاغها في كتابه « اعتبارات حول عظمة وسقوط روما » considerations on the greatness and decline of Rome الذي نشر عام ١٧٣٤ وظهر آثارها في عمله الرئيسي الذي أسماه روح القوانين The Spirit of the Laws والذي نشره عام ١٧٤٨م والذي ذكر عنه أنه عمل فيه طوال عمره وأنه لا يقصد به القانون ذاته وإنما روح القانون . والحق أن مونتسكيو تأثر في كتاباته وآرائه السياسية بمنبعين رئيسيين الأول هو تاريخ الامبراطورية الرومانية « والثاني هو النظام السياسي الانجليزي . ولقد صاغ مونتسكيو تصوره عن الحرية وهو التصور الرئيسي عنده تحت تأثير هذين المنبعين* .

ب ـ القانون وروح القانون :

اعتبر مونتسكيو نفسه مشرعا ، وكغيره من مفكري عصره نظر إلى الطبيعة على أنها معيار القانون . يقول مونتسكيو دع الناس يتبعون الطبيعة ، ويستخدمون بذكاء ما تقدمه الطبيعة لهم ، فإنهم سوف يرون الحقائق ويجدون الطريق الملائم لتأسيس النظام الاجتماعي الأحسن[١] . ولكن مونتسكيو يرى أن تعاليم الطبيعة لايجب أن تستقى من الاستنباطات العقلية المجردة . بل لابد من تلمسها خلال الوقائع والحوادث التي وقعت وتقع في الحياة . ومن ثم فلقد اصطبغ تفسيره للظاهرة الاجتماعية وللقانون الذي يحكمها بصبغة تاريخية موضوعية محسوسة .

---

(١) Montesquieu: The spirit of Laws, p.3.

وعلى هذا النحو ينبثق القانون من حقائق اجتماعية ومن علاقات تقوم بين هذه الحقائق . يقول مونتسكيو في افتتاحية الفصل الأول من كتابه روح القوانين « القوانين عبارة عن علاقات ضرورية تنبثق من طبيعة الأشياء » .

والحق أن هذا التعريف قد قوبل بكثير من النقد والتهكم ، لقد عرف القانون ابتداء من أفلاطون حتى لوك بتعريفات مختلفة منها من أرجع القانون إلى العقل ومنها من أرجعه إلى أوامر الصفوة أو الحكام ، ولكن أحدا منهم لم يخاطر بتعريف القانون على أنه مجرد مجموعة من العلاقات . وأيا ما كان فهمنا لتعريف مونتسكيو للقانون فإن أهم نقطة يمكن استخلاصها هي أن مونتسكيو يستبعد صفة القهرية أو الإلزامية عن القانون ، ويرى أن كل ما يوجد يتضمن علاقة مزدوجة من العلة والمعلول وأن هذه العلاقة تفصح عن قانون وجود الشيء[1] .

ولكن لما كان القانون ليس قسريا على هذا النحو ، ولا يرتبط بقوة قهرية تجبر الناس على تنفيذه ، فانه لمن الواضح أن هذا التعريف غير كاف ، ومن ثم فإن مونتسكيو يقدم صيغة يراها مناسبة وكافية لتغطية هذا النقص .

وينبغي أن نلاحظ منذ البداية أن روح القوانين وليس القوانين ذاتها هي بنية وهدف مونتسكيو ، ذلك أن مونتسكيو يرى أنك إذا أردت أن تعلم شيئا عن شعب ما فعليك أن تعرف روح القوانين المؤسسة لجوهره لا أن تتوقف عند أوامر الصفوة أو المشرعين ، إنما عليك أن تعرف كيف قامت القوانين ، وأن تتعمق بداياتها ، وأن تعرف العلة بالمعلول فيها سواء في أصلها أو في تطورها ، وأن تكتشف الوظائف المنوطة بها ، والمبادىء التي تنطوي عليها[2] .

(١) Dunning: History of political theories. Book II p. 396.

(٢) Maxey: Political philosophies. p. 308.

إن تعريف مونتسكيو للقانون على النحو السابق هو تعريف عام ينطبق على المخلوقات العاقلة وغير العاقلة يقول مونتسكيو « أن كل الموجودات لها قوانينها ، الله له قوانينه ، والعلم المادي له قوانينه ، والانسان الكائن العاقل له قوانينه وللحيوانات أيضا قوانينها »[1]. وبالإضافة إلى ذلك فان هناك قوانين تعبر عن العلاقات التي تقوم بين هذه الموجودات ، ويقرر مونتسكيو أن أعقد القوانين هي تلك التي تتصل بالانسان ، وأن الانسان وجد قبل أن توجد القوانين . يقول مونتسكيو وقبل أن توجد القوانين المنظمة لحياة الانسان كان هناك وجود انساني يخضع لقوانين الطبيعة Laws of Nature ويميز هذا الوجود الانساني الأول بأن الانسان فيه كان قريبا من الحيوان .

لم يتمتع الإنسان في الحالة الطبيعية الأولى بالمعرفة ، كانت لديه امكانية المعرفة أو القدرة عليها . كان أول ما فكر فيه هو حفظ بقاء نفسه ، كان عليه أن يكيف جميع ظروفه لكي يحقق هذه الغاية . كانت دوافعه الأولى تتجه نحو تحقيق الأمن لنفسه ، ولذلك سرعان ما كان ينقلب إلى وحش كاسر إذا ما أصابه جوع أو حاق به خطر خارجي . ومادام القانون يعبر عن علاقة قائمة بين حقائق موجودة في الواقع لذا كان أول قانون من قوانين الطبيعة هو قانون السلام والأمن .

وبعد تحقيق حفظ بقاء النفس كان على الإنسان الأول أن يحاول إرضاء رغباته وشهواته عن طريق الإتصال بالآخرين والتزاوج ، ومن ثم ظهر القانون الطبيعي الثاني وهو قانون السعادة الناتجة عن الاحتكاك والاتصال بالآخرين .

---

(١) Montesquieu: The spirit of laws. p. 1.

ولقد نتج عن الاجتماع بالآخرين وعن التزاوج والتناسل قانون ثالث هو قانون حب الحياة الاجتماعية ، وحينما بدأ العقل في النضوج ، ظهر على المسرح قانون طبيعي رابع هو قانون الرغبة العاقلة في الحياة في المجتمعات[1] .

« وحينما دخل الانسان في دولة المجتمع ، فقد احساسه بضعفه ، وانمحت المساواة بين الناس ، ومن ثم بدأت حالة الحرب »[2]. وتنتج حالة الحرب هذه عن طريقين : طريق الأفراد من جهة وطريق المجتمعات من جهة أخرى ، فحينما يشعر الفرد بالأمن والسلام ، وتنتهي عنده حالة الخوف والجبن الأولى فإنه يبدأ في تقوية نفسه ، ويحاول الاستفادة ما أمكنه وبقدر طاقته وقوته من مميزات حياته في المجتمع الذي ينتمي إليه . وتتعارض أهدافه بطبيعة الحال مع أهداف الآخرين ، ومن ثم تنشأ حالة الحرب بين الأفراد . وكذلك الأمر بالنسبة إلى المجتمعات ، ذلك أن كل مجتمع يحاول تقوية ذاته ، وتناسى خوف حالة الطبيعة الأولى ، ويتخذ السمة العدوانية ، وها هنا تقوم حالة الحرب بين المجتمعات .

ويلزم نتيجة لحالة الحرب هذه سواء بين الأفراد أو بين المجتمعات أن يقوم القانون الوضعي Positive law الذي يحتوي على أقسام ثلاثة :

١ ـ **قانون الأمم The law of nations**

الذي يضبط العلاقات بين المجتمعات أو الأمم .

٢ ـ **القانون السياسي Political law**

الذي يضبط العلاقات بين الفرد ومجتمعه وينظم العلاقة بين الحاكم والمحكوم .

---

(١) Maxey: Political philosophies. p. 309.

(٢) Montesquieu: The spirit of laws pp. 4-5.

٣ ـ القانون المتحضر أو المدني Civil law
الذي يضبط العلاقات بين الفرد والآخر أو بين المواطن والمواطن داخل المجتمع الواحد .

وواضح كما يقول Maxey أن هذه الأنواع الثلاثة من القوانين ترتكز على العلاقات . وواضح أيضا أن قانون الأمم هو قانون عام ينطبق على كل المجتمعات ويؤسس على المبدأ القائل بأن على كل أمة أن تفعل كل خير في حالة السلام وأقل ضرر في حالة الحرب ، في حين أن القوانين السياسية والمتحضرة تختلف من دولة إلى أخرى ، وتنتج عن تفاعل العقل الانساني مع الظروف الخاصة بكل دولة على حدة[١] .

ويرى مونتسكيو أن القانون يرتبط ارتباطا علائقيا بنظام الحكومة ، وبالأحوال الجوية وأحوال التربة ، وبالعادات والتقاليد والعرف ، وبالتجارة والمال ، وبالدين . يقول ابنستاين « إن القوانين لها علاقات بالأحوال الجوية لكل مجتمع ، وبحالة التربة ، وبمكانة المجتمع ومداه ، وبطبيعة المكان ، وبدرجة الحرارة المتاحة ، وبالدين وبالميول ، والاعداد وبالتجارة وبالعادات والتقاليد »[٢] وسوف نلمس علاقة القوانين بهذه العناصر خلال دراستنا للفقرات التالية .

جـ ـ الحرية والعبودية :

ونظريات مونتسكيو عن الحرية هي أعظم نتاجاته ، وأكثر أفكاره خصوبة وثراءا ، وهي من ثم تحتل أول مكانة في نسقه السياسي والفلسفي ، وعلى الرغم

---

(١) Dunning: A history of political theories. Book II. p. 398.
(٢) Ebemstein: Great political theories. p. 417.

من أن مونتسكيو قد خصص لبحثه عن الحرية عدة كتب من مؤلفه روح القوانين إلا أن الحرية تنساب خلال مؤلفاته كلها .

أدرك مونتسكيو الآراء المتفاوتة والمختلفة عن تصور الحرية خلال عصور التاريخ ، وأراد أن يصل بهذا التصور إلى أعلى درجة من الدقة والوضوح فذهب إلى أن الحرية تعني بالمعنى العريض لها أن يفعل الإنسان ما يراه طبقا لإرادته الخاصة ، وأنها يمكن أن تنقسم إلى نوعين الأول سياسي والثاني مدني متحضر .

أما الحرية السياسية Political Liberty فهي تتكون من القدرة على القيام بأي فعل تسمح به القوانين ، ومعنى هذا أن هذه القدرة لا تكون مطلقة بحيث تحقق كل رغبات ونزوات الفرد بل أنها تتغير بما يجب أن يفعله الفرد ، وبديهي أن الحرية السياسية لا توجد إلا حيث توجد حكومة تحترم القوانين وتحقق الأمن الكافي للمواطنين بالقدر الذي يتيح لهم ممارسة الحرية في ظل القانون ، ومن هذا نخلص إلى أن الحرية السياسية تعني الأمن الذي يستشعره الفرد حينما يمارس أيّ فعل يسمح به القانون : واستشعار الأمن هذا لا يتم إلا في ضوء شكل معتدل من أشكال الحكومات يقول مونتسكيو « نحن لا نجد الحرية السياسية في كل شكل من أشكال الحكومات إنها توجد فقط في الأشكال المعتدلة منها »[١] .

والقول بأن الحرية السياسية يجب ألا تتغير بأي قيد حتى ولو كان هذا القيد هو القانون فيه مغالطة كبيرة ، ذلك لأن المواطن إذا اعطى لنفسه الحق في أن يفعل مايريد بدون قيد أو شرط فإن هذا يعني أن سائر المواطنين لهم نفس الحق ، ومن ثم تنقلب الدولة إلى نوع من الفوضى كل يسعى إلى تحقيق ما يصبو إليه بدون مراعاة الآخرين وبدون الاهتمام بمصالح الدولة العليا . يقول مونتسكيو « إن الحرية هي حق فعل ما تسمح به القوانين ، وإذا حاول مواطن أن يفعل

(١) Montesquieu: The spirit of Law, p. 103.

أفعالا تمنعها القوانين فإنه لن يكون حرا لوقت طويل ؛ إذ لا يلبث سائر المواطنين أن يفعلوا نفس ما فعله »[١] .

أما الحرية المتمدينة أو المتحضرة Civil Liberty فلم يحددها مونتسكيو على وجه الدقة ، ويبدو أنه يقصد الحرية الشخصية الفردية للمواطنين داخل المجتمع ، تلك الحرية التي تتناقض بالطبع مع تصور العبودية .

والواقع أن مونتسكيو كان يهدف من هذه التعريفات والتحديدات إلى وضع وتحديد ملامح التنظيم الحكومي الصالح والجدير بتحقيق تلك الحرية السياسية والتي تعني توفير الحرية لكل فرد في أن يفعل ما يريد شريطة أن يلتزم بالقانون .

ولتوفير الحرية السياسية يجب أولا أن يكون ولاء المواطنين للقوانين وليس للاشخاص ، كما يجب أن يتوفر ما أسماه مونتسكيو بفصل السلطات التي تقوم بحكم الدولة فصلا متوازيا عادلا لا يتيح لسلطة منها السيطرة على الأخرى . ان الحرية لا توجد إلا حينما تتحدد وتتمايز سلطات القوى الحكومية ، وهذا التحديد لا يضير الحرية لأننا لو تركنا القوة المطلقة في يد واحدة دون مراقبة أو نقد أو تعليق لسارت وفق هواها ، وأصبحت قوة مطلقة عمياء تتجه في أي إتجاه تراه ولكن النظام الذي يرتب تنظيما تؤثر فيه قوة على أخرى ، وتراقب فيه هذه تلك ، هو الضمان الوحيد اللازم لتوفير الحرية . ويرى مونتسكيو أن النظام الوحيد المعروف في التاريخ والذي تأسس على احترام الحرية السياسية هو النظام الانجليزي بحيث إحتوى هذا النظام الأخير على فصل السلطات بطريقة متوازية تتيح لقوة ما أن تشرف وتناقش وتنقد قوة أخرى[٢] .

---

(١) Montesquieu: The spirit of Law . pp. 150-154.

(٢) Dunning: A history of political theories. Book II p. 412.

يقول ابنستاين « أعجب مونتسكيو بالنظام الحكومي الانجليزي الذي ضم ملامح الموناركية كقوة تنفيذية ، وملامح الارستقراطية (مجلس اللوردات) كجزء من القوة التشريعية ، وملامح الديمقراطية (مجلس العموم) كجزء من القوة التشريعية أيضا . وعلى الرغم من وجود تلك الملامح الموناركية والارستقراطية في الحكومة الانجليزية إلا أن كل قوة منفصلة عن الأخرى »[١].

يقول مونتسكيو في كتابه روح القوانين « توجد في كل حكومة ثلاث سلطات ، سلطة تشريعية ، وسلطة تنفيذية تنظر في المسائل المتعلقة بقانون الأمم ، وسلطة تنفيذية تنظر في المسائل المتعلقة بالقانون المدني ، السلطة الأولى تضع القوانين الوقتية والدائمة . . . والثانية تعلن الحرب أو السلم ، وتصدر وتستورد. . . وتحفظ الأمن العام ، وتقاوم الغزو الخارجي . والثالثة تعاقب المجرمين ، وتفض المنازعات التي تقوم بين المواطنين ، لذا يستحسن أن نسمي السلطة الأخيرة باسم السلطة القضائية »[٢] .

والواقع أن نظرية مونتسكيو عن فصل السلطات مأخوذة بروحها من الفيلسوف الانجليزي جون لوك . إن السلطات التي نادى بها مونتسكيو هي تقريبا التي نادى بها جون لوك مع اختلاف في التسميات والترتيب ، فلقد قال لوك أن السلطات هـي على التوالي ، السلطة التشريعية ثم السلطة الفيدرالية ثم السلطة التنفيذية . أما مونتسكيو فلقد أحل السلطة التنفيذية محل السلطة الفيدرالية ، ثم أحل السلطة القضائية محل السلطة التنفيذية وأضاف السلطة التشريعية[٣] .

---

(١) Ebenstein: Great political theories. p. 418.
(٢) Montesqueiu: The spirit of Laws. pp. 150-154.
(٣) Dunning: A history of political theories Book II p. 212.

وتختفي السلطة التشريعية بتشريع القانون ، وتختفي السلطة التنفيذية باعلان حالة السلم أو حالة الحرب وتحقيق الأمن للمواطنين ، أما السلطة القضائية فتختص بمعاقبة المجرمين والفصل في منازعات المواطنين .

ويرى مونتسكيو أن كل سلطة من هذه السلطات الثلاث يجب أن يمثلها أعضاء مختلفون عن أعضاء السلطتين الآخرتين . وعلى هذا النحو يمتنع أن يكون عضو مشرعا ومنفذا وقاضيا في نفس الوقت ، كما يمتنع على أي عضو كان أن يجمع في يديه بين سلطتين اثنتين . يقول مونتسكيو « وحينما تناط السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية بشخص واحد ، أو بهيئة واحدة فإن الحرية تمتنع ، وذلك لأن ذلك المونارك أو تلك الهيئة يمكن أن تشرع قوانين استبدادية وتنفذها أيضا بطريقة استبدادية . وبالمثل فإن الحرية تمتنع إذا لم يتم فصل السلطة القضائية عن السلطتين التشريعية والتنفيذية ، وذلك لأنها لو اتحدت بالسلطة التشريعية فإن حياة وحرية المواطنين سوف تكون تحت نير الاستبداد ، حيث سيكون القاضي هو نفسه المشرع في ذات الوقت . وكذلك فإنها إذا اتحدت بالسلطة التنفيذية فإن القضاة سوف يتصرفون بعنف وقسوة »[١] .

آمن مونتسكيو بالحرية وهاجم كل نظرية أو فكرة تنادي بمعقولية العبودية أو بأنها ظاهرة طبيعية يقول مونتسكيو « لقد ظن أرسطو أنه يوجد عبيد وأن هذا شيء طبيعي ولكنه لم يستطع البرهنة على ذلك »[٢] .

والحق يقول مونتسكيو أن الانسان يولد مساويا لكل انسان آخر ، وإن القول بالعبودية يخالف من ثم نظام الطبيعة »[٣] بل يرى مونتسكيو أن الإنسان لا

---

(١) Montesquieu: The spirit of laws pp. 150-154.
(٢) Ibid: p. 322.
(٣) Ibid: p. 298.

يستطيع أن يتنازل عن حريته أو أن يبيعها بأي ثمن وإذا استطاع أن يبيع نفسه وحريته فإنه لا يملك أن يبيع أبناءه لأنهم يولدون أحرارا وحريتهم ملكهم .

د ـ علاقة القانون بالعادات والتقاليد والاقتصاد والدين :

يرى مونتسكيو أن كل شعب يتميز بروح عامة تخصه ، وأن هذه الروح العامة نتاج العادات والتقاليد والعرف السائد التي كثيرا ما تصبح في وقت من الأوقات أعظم من القوانين ذاتها بل إن القوانين تقام ابتداء منها ووفقا لها . ويرى مونتسكيو أن العرف والعادات والتقاليد لايمكن تغييرها بواسطة القوانين اللهم إلا في حالة الحكم الاستبدادي ، بل على العكس يجب أن تتغير القوانين تبعا لتغير العادات والتقاليد ، يقول مونتسكيو ، « وحينما تتغير العادات والتقاليد فإنها لا تتغير وفقا للقوانين وتبعا لها ، إذ أن هذا لايتم إلا في ظل الطغيان . إنها تتغير فقط تحت تأثير عادات وتقاليد أخرى »[١] تتغلغل في الشعب وتقضي على البالي من العرف السائد ، إن القانون ـ يقول مونتسكيو ـ « ليس مجرد فعل من أفعال السلطة ، إنه قاعدة متصلة ترتبط بالعلاقات الاجتماعية »[٢] .

لاحظ مونتسكيو وظيفة المال وأهميته في عمليات التبادل الاقتصادي خصوصا فيما يتعلق بالتجارة العالمية ، وبين أن شئون المال والاقتصاد تؤثر على البنيان الداخلي للمجتمعات ، وتطبعه بطابع مميز ، وبعرف خاص ، وبنشاط محدد وخلص إلى أن القوانين يجب أن تضع في اعتبارها تلك العلاقات الإقتصادية .

---

(١) Ibid: p. 209

(٢) Maxey: Political philosophies p. 323

و ـ مكانة مونتسكيو السياسية :

يقول سوريل Sorel مبينا مكانة مونتسكيو وأهمية نظرياته وأفكاره « إننا نجد أنفسنا أمام فيلسوف رائع ، ومفكر جسور ، وكاتب حصيف ، ومؤلف واسع الخيال ، وفير الابتكار . . . ونحن لانجد فاحصا للمجتمعات الانسانية ، وعالما بالشئون السياسية ، ورابطا بين الدوافع الانسانية وبين التنظيمات السياسية ، بأسلوب أدبي رفيع مثل مونتسكيو »(١) .

كان مونتسكيو فرنسيا من القرن الثامن عشر ، تحدد تفكيره بظروف عصره وثقافته وحضارته شأنه في ذلك شأن أي مفكر ، ولكن جوهر أعماله اتسمت مع ذلك بطابعي العالمية والدوام .

لم يترك مونتسكيو وراءه قطعا أدبية خالدة ، ولم يترك خلفه فلسفة سياسية عميقة بقدر ما ترك لنا منهجا للفكر والسياسة على السواء ، ومنهجه هذا يفكرنا دائما بعقل ناضج ، وقواعد أبدية ، وحقائق خالدة(٢) . يقول دانتج أن مكانة مونتسكيو كفيلسوف سياسي ترجع إلى مجال بحثه وإلى منهجه الدقيق وإلى نظريته عن الحرية(٣) .

ترك مونتسكيو أكبر تأثير وأعمقه في الأجيال المعاصرة له واللاحقة ، ولم يمكث مؤلفه الرئيسي « روح القوانين » أكثر من عامين حتى أستنفذ منه ما يزيد عن العشرين طبعة ، وسرعان ما ترجم مؤلفه هذا إلى الانجليزية والألمانية والأسبانية والايطالية وغيرها من اللغات الأجنبية وأطلع عليه سائر المثقفين وأخذوه بالنقاش والجدال والشرح والنقد والتفسير »(٤) .

---

(١) Sorel: Montesquieu: pp. 28-29

(٢) Maxey: Political philosophies. p. 324

(٣) Dunning: A history of political theories, Book II p. 428.

(٤) Maxey: Political philosophies. p. 288

الفصل السابع

الفكر الغربي المعاصر



أولاً : خصائص الفكر الغربي المعاصر

(١) تمهيـد

يختلف مؤرخو الفكر الغربي في تحديد الفترة المعاصرة ، فليس هناك تحديد واحد قاطع اتفق عليه الجميع ، فبعضهم يرجع الفترة المعاصرة إلى منتصف القرن التاسع عشر حتى وقتنا الحاضر ، ولكن أغلب الكتاب يرون أن الفترة المعاصرة تبدأ بصورة تقريبية مع بداية القرن العشرين[١] .

ومع أننا بحاجة إلى تحديد المراحل أو الفترات التي تطور خلالها الفكر تحديداً زمنياً ، إلا أنه ينبغي أن نلاحظ أن تطور الفكر عملية متصلة وليست عملية متقطعة ، تنتهي عند سنة بعينها ثم تعود لتبدأ من جديد مع بداية السنة التالية ، وعليه فإن الفترة المعاصرة التي حددناها ببداية القرن العشرين هي بلاشك فترة مكملة للفكر في المرحلة السابقة ، وأنه لابدَّ من الإلمام بطابع الفكر وخصائصه في تلك المرحلة السابقة حتى يتسنى لنا فهم المرحلة المعاصرة ، خصوصا في ضوء ما لاحظناه في مراحل تطور الفكر الغربي ، وهو أن هذا الفكر ، بصورة عامة ، كان في كل مرحلة بمثابة ردّ فعل للمرحلة السابقة والظروف التي سادت فيها[٢] .

(١) د. عزمي إسلام ، **إتجاهات في الفلسفة المعاصرة** ، وكالة المطبوعات ، الكويت ، ١٩٨٠ ، ص١١ .

(٢) د. محمد مهران ، **مدخل إلى دراسة الفلسفات المعاصرة** ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، القاهرة ١٩٨٤ ، ص ١٧ ، ص ٢٩-٣٠ .

وبوضع هذه الملاحظة في الاعتبار فإن مؤرخ الفكر[1] يستطيع أن يتحدث عن خصائص عامة للفكر الغربي في هذه الفترة المعاصرة (برغم ما فيه من اختلاف الاتجاهات الفكرية) تميزه بدرجة مناسبة عن الفكر الغربي في المراحل السابقة ، ولكن مثل هذا العمل لايخلو من شيء من المغامرة والتعرض لخطر التشويه[2] إذ يصعب على مؤرخ الفكر أن يضع إطاراً عاماً بصورة موضوعية وواضحة للفكر في عصره[3] ، إذ هو جزء من هذا الفكر ومن هذا العصر . ومع ذلك فإن محاولة استخلاص خصائص للفكر الغربي المعاصر عملية حاولها العديد من الكتاب . وهذا ما سنحاوله أيضا فيما يلي بعد أن نشير إلى أبرز ملامح وأحداث هذا العصر في العالم الغربي ، إذ أن جزءاً كبيراً من هذا الفكر يعسر فهمه بعيداً عن ظروف بيئته .

(٢) أبرز ملامح الفترة المعاصرة في الغرب

١ ــ شهد الغرب في القرن الحالي حربين عالميتين جرّتا الكثير من الويلات والدمار ، فذهب الملايين من الضحايا ، وترتب على ذلك العديد من المشكلات الفردية والاجتماعية ، فعلى مستوى الأفراد لم يعد الفرد يشعر بقيمته كفرد مستقل الإرادة يتمتع بالحرية وأصبح الفرد متوتراً قلقاً ، تنتابه الأزمات النفسية العنيفة . . وعلى المستوى الإجتماعي أدت الحرب إلى ظهور ظاهرة التفكك الأسري وضعف الروابط والعلاقات الإجتماعية . . ومع أن

---

(١) برنراندرسل ، حكمة الغرب ، ترجمة فؤاد زكريا ، جـ٢ ، سلسلة عالم المعرفة ، الكويت ، ١٩٨٣ ، ص ٢٥٩ وما بعدها .

(٢) المصدر السابق ، ص٢٩٦ .

(٣) كرين رينتون ، **تشكيل العقل الحديث** ، ترجمة شوقي جلال ، عالم المعرفة ، الكويت ، ١٩٨٤ ، ص٣١٦ .

الحكومات الغربية قد التفتت إلى هذه الظواهر وحاولت القيام بدور في حلها للتخفيف عن الأفراد ، إلا أنه ترتب على تدخل الحكومات بعض السلبيات الخطيرة من ذلك ضعف سلطة الأسرة والوالدين ، وتفكك الروابط بين أفرادها .

٢ ـ ازدياد آلات الحرب والدمار بصورة مرعبة أفقدت الإنسان الشعور بالأمان ، بحيث « لم يعد من الممكن التطلع إلى المستقبل بنظرة بعيدة المدى كما كانت الحال من قبل »[١] ، خصوصاً بعد أن شاهد إنسان القرن العشرين بنفسه نموذجاً لهذا الدمار المرعب في هيروشيما .

٣ ـ تقدم العلوم التجريبية التي تحالفت « مع التكنولوجيا ومشروعات الأعمال الإنتاجية »[٢] ، فنتج عن ذلك تغيرات هائلة في حياة الإنسان لعل أبرزها ما طرأ على وسائل المواصلات والإتصال مما لم يكن أحد يحلم به ، حتى أن هذه التطورات قد تجاوزت في بعض الأحيان ، لسرعة تلاحقها ، « قدرة الإنسان على التكيف مع الأوضاع الجديدة المحيطة به »[٣] .

لقد ترتب على التقدم العلمي « مشكلات إجتماعية جديدة ذات طابع أخلاقي »[٤] ، فمع أن الكشوف العلمية والنظريات أو القوانين التي يصل إليها العلماء هي في حدّ ذاتها محايدة من الناحية الأخلاقية ، لكن القوة التي تكسبنا إياها هذه الكشوف هي التي يمكن تحويلها إلى ناحية الخير أو ناحية الشر ، والمثل الواضح على هذا هو اكتشاف الطاقة الذرية والنووية ، لقد أكسب هذا الاكتشاف إنسان الغرب قوة هائلة ولكنه هو الذي يوجهها نحو الخير أو الشر .

---

(١) رسل ، **حكمة الغرب** ، جـ٢ ، ص٢٩٤ .
(٢) كرين برينتون ، **تشكيل العقل الحديث** ، ص٣٢٢ .
(٣) رسل ، **حكمة الغرب** ، جـ٢ ، ص ٢٩٤ .
(٤) المصدر السابق ، ص ٢٦٤ .

٤ ـ الصراعات الدولية الهائلة التي ترجع إلى عدد من الأسباب أهمها التنافس على النفوذ السياسي والإقتصادي الذي لم يقتصر على حدود الدولة الواحدة وإنما تعدى ذلك إلى أجزاء أخرى من العالم ، بالإضافة إلى النزعات القومية ، والاختلافات العقائدية التي قسمت العالم الغربي في القرن الحالي إلى معسكرين : المعسكر الإشتراكي والمعسكر الرأسمالي . ويحسن أن نلاحظ أن كلا المعسكرين المتنافسين يتفقان عندما يتعلق الأمر بظهور معسكر جديد محايد ، فيعملان معاً في اتجاه واحد وبشتى السبل لمنع ظهور مثل هذا المعسكر الجديد .

٥ ـ تطور أساليب الحياة الإنسانية ، والخدمات العامة بدرجة عالية نتيجة للتقدم التكنولوجي الهائل ، الأمر الذي ترتب عليه ردود فعل « لا عقلانية »[1] في مجال الفكر كالتيار الوجودي والتيار الحيوي عند برجسون (١٨٥٩ ـ ١٩٤١م) ، وغيرهما .

٦ ـ إزدياد قوة وسائل الإعلام أو الإتصال الجماهيري على عقول الأفراد ، إذ أصبحت هذه الوسائل المتعددة ، وأقواها التلفزيون ، أحد المصادر الرئيسية التي تشكل عقلية الفرد الغربي ، وأحد المصادر الرئيسية التي تحدد اتجاهاته العامة ، في حين كان للمفكرين والمدارس فيما مضى الدور الأكبر في هذه الأمور ، ولقد بات هذا الأمر ـ أي قوة وسيطرة وسائل الإعلام ـ تقلق العديد من المفكرين في الغرب وبخاصة في النصف الثاني من هذا القرن .

---

(١) يقصد بـ « اللاعقلاني » هنا عدم الاعتماد على البحث العقلي القائم على الأدلة العقلية وحده في فهم مشكلات الإنسان والحياة والوجود ، والاعتماد على أمور أخرى غيره في هذا الفهم مثل : الإرادة والحدس والعوامل اللاشعورية والتراث وغير ذلك .

(٣) أهم خصائص الفكر الغربي المعاصر

أشرنا آنفا إلى صعوبة تحديد مؤرخ الفكر لخصائص الفكر في المرحلة التي يعيش فيها ، ولكن ذلك لايمنع محاولة تحديد أهم هذه الخصائص ، التي نسوقها فيما يلي :

أولا : الاستمرارية والتجديد

لعل إستمرار الفكر وإتصاله بين مرحلة معينة والمرحلة التالية أمر يصدق على تطور الفكر في شتى مراحله ، ومع ذلك توجد في كل مرحلة أفكار جديدة أو يجري تعديل ما على الأفكار القديمة أو على الإتجاهات الفكرية التي كانت سائدة في المرحلة السابقة ، ولاشك أن التطور وتغير الظروف يطرحان مشكلات جديدة وأسئلة جديدة كما يُسقطان مشكلات وأسئلة قديمة . كل هذا ينطبق على الفكر الغربي في الفترة المعاصرة . فنجد مثلاً :

أ ــ إستمرار وجود فكر مسيحي ، وأقصد الفكر الذي يدعو إلى الإيمان بالمسيحية واستلهامها في حل مشكلات الإنسان ، كما نجد عند « بيرادييف » المفكر الروسي المنفي ، و « كارل بارث » رجل اللاهوت الألماني ، و « رينهولد نيبور » رجل اللاهوت والمفكر الأمريكي[1] . ومع أن أمثال هؤلاء المفكرين قد حاولوا أن يراعوا مقتضيات العصر ، إلا أن أعداء المسيحية استمروا في الوجود ، بل وظهرت إتجاهات جديدة أخرى تعادي المسيحية يعتبرها البعض استمراراً للاتجاهات القديمة « في صورة طراز جديد مشذب »[2] ،

---

(١) كرين برينتون ، **تشكيل العقل الحديث** ، ص ٣٢٤ ، ص٣٢٥ .

(٢) المصدر السابق ، ص ٣٢٥ .

فقد استمر الإتجاه العلماني وإتجاه الإنسانيين والإتجاه المادي والإتجاه الوضعي ، وكلها إتجاهات معادية للمسيحية وللدين بصورة عامة ، وظهرت في هذا القرن إتجاهات متفقة معها في معاداة الدين ولكن في ثوب جديد منها : الوجودية الملحدة بزعامة « جان بول سارتر » المفكر الوجودي الفرنسي ، والوضعية المنطقية والاتجاهات الماركسية المعاصرة .

ب ـ ونجد كذلك النزعة القومية التي كانت قوية خلال القرن الماضي مستمرة التأثير في مجال الفكر والواقع والسياسة ، لقد كان لهذه النزعة القومية دورها في الحروب الكبرى في هذا القرن ، ولاشك أن النزعة القومية لها أصولها وجذورها في التاريخ لقرون طويلة ، ومع ذلك ظهرت عند عدد من المفكرين الذين يكرهون الحرب ويتمنون زوالها ، فكرة « دولة عالمية أو عدد قليل من الدول الإقليمية تنتفي معها الدولة القومية »[1] كما هي معروفة حتى الآن ، واحتقر هؤلاء النزعة القومية واعتبروها شراً ، وتصوروا حل هذه المشكلة بوضع دستور عالمي ملائم .

جـ ـ إستمرار الديمقراطية كاتجاه عام في الحياة في شتى جوانبها السياسية والإقتصادية والفكرية ، ومع ذلك تعرض هذا الإتجاه إلى تدخل الدولة في كثير من الأحيان ، كما تعرض الاتجاه نفسه من الناحية الفكرية إلى هجمات وانتقادات من طوائف مختلفة من المفكرين كالماركسيين والفاشيين وعدد غير قليل من الكتاب والفنانين[2] .

د ـ إستمرار النزعة اللاعقلية التي رأيناها في « الرومانسية » والتي تتمثل في تغليب القلب والعواطف والإنفعالات على التفكير العقلي ، ولكن مؤرخي

(١) المصدر السابق ، ص ٣٢٧ .
(٢) المصدر السابق ، ص ٣٢٩ .

الفترة المعاصرة يميلون إلى تسمية هذه النزعة بـ « النزعة المعادية للعقل »[1] ، ذلك أن أصحاب هذه النزعة يشككون في قدرة العقل والاستدلال العقلي المجرد على التحكم في سلوك الإنسان ، وذلك لوجود العديد من العوامل الأخرى الذاتية والخارجية تتحكم في السلوك ، وينظرون إلى الإنسان على أنه كائن معقد . فهذه النزعة المعاصرة ليست صورة مطابقة لرومانسية القرن التاسع عشر وإنما هي صورة معدلة أو جديدة تشاركها في نقد العقل والتفكير العقلي . ومن ممثلي هذه النزعة مفكرون في مجال علم النفس مثل « بافلوف » و « فرويد » فالأول بيَّن أن كثيراً من جوانب سلوك الإنسان ، شأنه في ذلك شأن بعض الحيوانات ، يتم على صورة أفعال منعكسة فسرها بنظريته في الإقتران الشرطي ، أما « فرويد » فبين أن سلوك الإنسان يتم وفق مجموعة من الدوافع والرغبات اللاشعورية المكبوتة ، وليس نتيجة لاستدلالات عقلية . كما يمثل هذه النزعة أيضا مفكرون في مجالات السياسة والإجتماع منهم عالم الإجتماع الإيطالي « باريتو » . وبصورة عامة فإن « نزعة العداء للعقل ابتداء من أكثر صورها بساطة وبراءة إلى أكثرها تعقيداً تؤكد في جميع الأحوال على الدور الهائل لما هو لاعقلي في حياة البشر »[2] .

هـ ـ إستمرار النزعة العقلية في الفكر التي ترجع إلى عصر التنوير وتتجلى هذه النزعة في التقدم الذي أحرزته العلوم الطبيعية ، وإلى حدٍّ ما العلوم الإنسانية ، ذلك أن العلم يستلزم « تمرساً طويلاً على استعمال العقل »[3] ، كما تتبدى النزعة العقلية في الإتجاهات المثالية في الفلسفة المعاصرة ، التي

---

(١) انظر : رسل ، **حكمة الغرب** ، جـ٢ ، ٢٩٥ ، والمصدر السابق ، ص ٣٣٠ وما بعدها .
(٢) المصدر السابق ، ص ٣٤٨ .
(٣) المصدر السابق ، ص ٣٦٥ .

لاشك أصابها التجديد والتعديل ، كما في الكانتية الجديدة والهيجلية الجديدة والواقعية المثالية .

وهكذا نجد في المرحلة المعاصرة جميع التيارات الفكرية السابقة تقريباً مع محاولتها إتخاذ ثوب جديد وصورة جديدة تتلاءم مع المرحلة الجديدة .

ثانيا : تقلص الطابع الإقليمي للفكر : نتيجة للتقدم الهائل في وسائل الإتصال ولازدياد التبادل الثقافي بين مختلف البلدان والأقاليم الغربية تقلص الطابع الإقليمي للفكر الغربي الذي ساد في المراحل السابقة ، فقد كان من الممكن قبل القرن الحالي الحديث عن الفكر الفرنسي أو الألماني أو الإنجليزي أو الأمريكي بصورة مستقلة ، والحديث عن خصائص للفكر في كل إقليم أو دولة ، أما في الفترة المعاصرة فقد زالت هذه الصفة ، فلم تعد الوجودية مثلاً مقصورة على فرنسا أو ألمانيا فقط ، بل يوجد لها ممثلين في أيطاليا وأسبانيا وبلجيكا وأمريكا . . إلخ[1] . وكذلك لم تعد البراجماتية فلسفة مقصورة على الولايات المتحدة وحدها ، وإنما وجد لها ممثلين في أرجاء القارة الأوروبية المختلفة . والشيء نفسه يقال عن سائر الإتجاهات الفكرية والفلسفية كالمادية الجدلية والوضعية المنطقية[2] وغيرهما .

ثالثا : عدم ظهور مذاهب فكرية شاملة : تميّز الفكر الغربي في المراحل السابقة حتى القرن التاسع عشر ، وعند البعض حتى هيجل ، بمحاولة بناء مذاهب فكرية شاملة تعالج القضايا المختلفة من خلال نسق فكري شامل للكون والحياة والإنسان تتخلله فكرة مركزية أو محورية واحدة يلتزم بها المفكر في معالجة جميع المشكلات الجزئية في السياسة والإجتماع والأخلاق والفنون . . الخ . أما الفترة المعاصرة فلا نجد فيها مثل هذه البناءات الفكرية الشاملة ، وأوضح ما نلاحظه هو

---

(١) د. محمد مهران ، مدخل إلى الفلسفة المعاصرة ، ص ٣٤ ـ ٣٥ .

(٢) د. عزمي إسلامي ، إتجاهات في الفلسفة المعاصرة ، ص١٦ .

وجود إتجاهات فكرية يوجد في داخلها من التباين بقدر المنتمين إليها تقريباً ، ومن الأمثلة الواضحة الاتجاه البراجماتي الذي يضم النزعة البراجماتية عند « وليم جيمس » والنزعة البارجماطيقية عند « شارلز بيرس » والنزعة الوسيلية أو الأداتية عند « جون ديوي » والنزعة الإنسانية عند « شيلر » ، ومع هذه الاختلافات فإن مؤرخي الفكر المعاصر وجدوا بعض العناصر المشتركة بينها فضموها تحت إتجاه واحد ، وهذا الاتجاه لا يعالج جميع قضايا الفكر ، وإنما جانبا محددا منها وهو الصدق فيما يتعلق بالمعنى والإعتقادات[1] .

والحق أن المفكرين المعاصرين في الغرب أصبحوا يهتمون بحل القضايا والمشكلات الجزئية أكثر من الإهتمام ببناء مذاهب فكرية متكاملة ، ولهذا قد يستخدم المفكر أفكاراً تنتمي إلى مدارس أو إتجاهات فكرية مختلفة في معالجته للقضايا المختلفة ، وربما كانت هذه الخاصية ، أي الاهتمام بمعالجة المشكلات الجزئية ، إنعكاسا للتخصص الدقيق الذي ظهر في ميدان العلوم .

رابعا : الديمقراطية الفكرية ، وهي في الغالب إنعكاس للديمقراطية السياسية ، والمقصود بالديمقراطية الفكرية وجود جوّ تسوده المناقشة الحرّة للآراء سواء جرت هذه المناقشات في المؤتمرات العلمية والندوات الخاصة أم على صفحات الجرائد والمجلات العلمية المتخصصة . وقد أصبح المفكرون بصورة عامة ، أقل تعصباً لآرائهم ، إذ أنهم على استعداد للتخلي عنها إذا ما ظهر بطلانها . وقد أدى هذا الجوّ من الديمقراطية الفكرية إلى زيادة التواصل الفكري بين مفكري العالم الغربي بصورة عامة[2] .

---

(١) المصدر السابق ، ص ٨٩ .

(٢) د. محمد مهران ، مدخل إلى الفسلفة المعاصرة ، ص ٣٣-٣٤ .

خامسا : صعوبة التفاهم وارتباك لغة الحوار : مع أن الجوّ الديمقراطي في مجال الفكر أدى إلى زيادة التواصل الفكري بين المفكرين ، إلا أن الفكر الغربي المعاصر قد تميز بصعوبة التفاهم ، و « ارتباك حقيقي في لغة الحوار »[١] ، ويرجع ذلك إلى التطور الهائل في كمّ المعرفة المتاحة مما أدى إلى « تفتيت الميادين العقلية إلى أجزاء يزداد نطاقها ضيقا بالتدرج . . وأصبحت مطالب التخصص وضغوطه توجه الشباب إلى قنوات أضيق ، قبل أن تتاح لهم فرصة تنمية إهتمامات أوسع وفهم أفضل للعالم »[٢] . وهكذا أدى التخصص في مجالات ضيقة ومحدودة من مجالات الفكر والمعرفة إلى صعوبة التفاهم بين المفكرين ، لأن كل واحد يتحدث عن نطاق محدود جدا لايتعداه ، ولأنه لايكاد يعرف شيئاً عن المجالات الأخرى خارج نطاق تخصصه ، حتى أننا نجد أحيانا الزملاء في القسم العلمي الواحد في الجامعات لايكادون يفهمون تماما اهتمامات زملائهم الآخرين .

لقد تعددت الآراء في العالم الغربي المعاصر إزاء كل القضايا[٣] ، وظهرت الحاجة إلى التقارب والتفاهم والتآليف بين وجهات النظر المختلفة ، ولعل الملفت للنظر أنه لم ينهض لسدّ هذه الحاجة وإصلاح هذه الآفة إلا الفلاسفة الذين تعودوا بطبيعة دراستهم وتكوينهم العقلي على النظرة الشمولية الكلية ، ورافق هذا إعتراف الأجيال المعاصرة من شتى المفكرين بأنهم وإن كانوا أكثر علما ومعرفة من المفكرين القدماء أمثال أفلاطون وأرسطو وزينون وأوغسطين وغيرهم إلا أنه من المشكوك فيه تماماً أنهم أكثر منهم حكمة ، وهكذا بدأ يظهر في هذا القرن نوع من رد الإعتبار للفلسفة والفلاسفة على أمل أن يساعدوا في تقريب الهوة بين حكمة الغرب وعلومه في الفترة المعاصرة .

---

(١) رسل ، **حكمة الغرب** ، جـ٢ ، ص ٢٦٠ .

(٢) المصدر السابق ، ص ٢٦٠ ـ ص ٢٦١ .

(٣) كرين برينتون ، **تشكيل العقل الحديث** ، ص ٣٣٠ .

ويرى « برتراندرسل » أن هناك عاملاً آخر ساعد على صعوبة الحوار والتفاهم ، وهو عدم وجود لغة واحدة للعلم والفكر كما كانت اللغة اللاتينية في العصور الوسطى وحتى عصر النهضة ، وأنه لتعدد اللغات التي يدون بها العلم والفكر لابد للباحث من الإلمام بلغتين أو ثلاث لغات غير لغته الأصلية ، وهذا أصبح في نظره « مشكلة غير هينة لم يتم الاهتداء إلى حلٍّ لها حتى الآن »[1] .

سادساً : انعكاس العلم والتكنولوجيا ونتائجهما على مجالات الفكر : من الأمور الواضحة لمثقفي هذا العصر ، تفوّق الغرب الهائل في مجالي العلوم التجريبية والتقنية (التكنولوجيا) ، والتقدم الهائل الذي حققه الغرب في هذا القرن في هذين المجالين ، وكان لابد لهذا التقدم والتفوق من أن ينعكس على مجال الفكر ويترك آثاره المختلفة عليه ، وسنشير فيما يلي إلى أبرز جوانب هذا التأثير :

أ ــ خلق مشكلات جديدة كان على المفكرين مواجهتها والتصدي لحلها . من هذه المشكلات : مشكلة السلام العالمي ، ومشكلات تلوث البيئة الذي لم يعد مقصورا على إرتفاع نسبة ثاني أكسيد الكربون في أجواء المدن ، بل أصبح أمراً خطيراً مع مشكلات الغبار الذري ونفايات المفاعلات النووية ، ومن ذلك مشكلات إقتصادية ناتجة في الدرجة الأولى عن قصور النظم الاقتصادية السائدة في الغرب . . وغير ذلك مما كان سببه تقدم العلوم والصناعة التقنية (التكنولوجيا) .

كما ظهرت مشكلات جديدة للسبب نفسه ذات طابع إجتماعي أخلاقي[2] ، مما استدعى بحثها من هذين الجانبين ، ويمكن أن نشير هنا إلى بعضها : فمشكلة تزايد وتطور وسائل الإتصال كالسينما والتلفزيون والفيديو

---

(١) رسل ، حكمة الغرب ، جـ٢ ، ص ٢٦١ .

(٢) المصدر السابق ، ص ٢٦٤ .

والأقمار الصناعية . . التي أصبحت في هذا القرن قوة هائلة في يد الإنسان ، وكان لابدّ للمفكرين من التفكير في سبل إستخدام هذه القوة واعتبار ما يترتب على ذلك من نتائج سلبية أو إيجابية على مستوى المجتمع وعلى مستوى الأفراد . ويمكن أن نشير هنا إلى مشكلات إجتماعية أخلاقية نتيجة تقدم البحوث العلمية في مجال الطب ، وهي مشكلة أطفال الأنابيب ، ومشكلة تحديد نوع الجنين في مراحله الأولى ، ومشكلات الإجهاض[١] . وكل هذه وغيرها مشكلات قائمة بالفعل في المجتمعات الغربية ، ما كانت تحدث لولا تقدم العلم الهائل .

ب ـ تأثير بعض النظريات العلمية البارزة على الفكر : إن مسألة تأثر الفكر بالعلم قديمة ونجدها في كل العصور ، ولكن ظهور بعض النظريات العلمية في الفترة المعاصرة قد غير من بعض المبادىء الفكرية التي ظلت راسخة فترة طويلة من الزمن ، فقد جاءت النظرية النسبية على يد آينشتاين ، وهو أحد كبار علماء الطبيعة والرياضيات ، وسرعان ما انعكست نتائجها في مجال الفكر فظهرت النزعات النسبية في الفكر متمشية مع هذه النظرية العلمية مؤكدة « بأن الأشياء تختلف رؤيتها باختلاف المراقبين لها من مواضع مختلفة وأزمنة مختلفة ، وأن الصدق رهن بوجهة نظر الباحث عن الحقيقة »[٢] . كما أدت الكشوف العلمية في مجال الفيزياء الدقيقة والفيزياء الكونية إلى زعزعة مبادىء الحتمية والآلية والسببية التي رسختها فيزياء نيوتن وانعكس ذلك على الفكر ، فأعاد « كثير من الفلاسفة المعاصرين مراجعة النظرية الآلية أو الميكانيكية ، وطبقوا ذلك على الإنسان لتأكيد حريته . . بوصفه كائناً حر

---

(١) شاهدت في إحدى الجامعات البريطانية (جامعة أدنبرة) طلبة كلية الطب يدرسون مساقا في « علم الأخلاق » يقوم بتدريسه أستاذ مختص من قسم الفلسفة ، ويتعرضون خلال دراستهم إلى مشكلات من هذا القبيل ويناقشون جوانبها الاجتماعية والأخلاقية (د. عزمي طه) .

(٢) كرين برينتون ، تشكيل العقل الحديث ، ص ٣٢٢ .

الإرادة والاختيار . ولقد وجدت هذه الفكرة صدى كبيرا لدى كثير من الفلاسفة المعاصرين وخاصة عند الفلاسفة الوجوديين»[1] . ومن النظريات العلمية التي تركت أثراً على آراء عدد من المفكرين المعاصرين نظرية التطور عند دارون التي تأثر بها مفكرون مثل « برجسون » و « هوايتهد » و « مورجن » وغيرهم .

جـ ـ تأثير مناهج البحث العلمي على الفكر : وجد العديد من المفكرين المعاصرين أن محاولة تطبيق أو تقليد مناهج البحث في العلوم التجريبية سيعينهم في الوصول إلى نتائج أوثق في مجالات الفكر النظري ، ويجعلهم أكثر إنسجاما مع روح العصر .

ومن الأمثلة على ذلك المنهج البرجماتي الذي طبقه « تشارلز بيرس » ، الذي كان فيلسوفاً وعالما في الكيمياء ، فقد كان يبدأ بالاعتقاد ، وهذا يشبه الفرض العلمي « ويظل هذا الاعتقاد ، عند بيرس ، مجرد إعتقاد حتى يتم اختباره على التجربة الفعلية »[2] ، فإذا أثبتت التجربة صحة الاعتقاد أصبح فكرة نسترشد بها في سلوكنا العملي .

وكذلك استخدم عدد آخر من المفكرين مناهج الرياضيات في تفكيرهم مثل « هوايتهد » و « رسل » .

د ـ تقييم نتائج التقدم العلمي والتكنولوجي : لقد بلغ التقدم في هذين المجالين حدّاً كبيراً كان لابدّ معه من أن يقف المفكرون في محاولة تقييم النتائج المختلفة المترتبة على هذا التقدم الهائل في مجالات السياسة والاجتماع

---

(١) د. عزمي إسلام ، **اتجاهات في الفلسفة المعاصرة** ، ص ٢١ ـ ٢٢ .

(٢) المصدر السابق ، ص ٢٢-٢٣ .

والأخلاق والعلاقات الإنسانية والإجتماعية ، إذ لم يستطع أحد من المفكرين تجاهل الأثر الذي تركه والذي يمكن أن يتركه العلم والتكنولوجيا في حياة الإنسان ونظرته إلى الكون والوجود والحياة .

سابعا : إزدياد الوعي الذاتي للفكر : يتميز المفكرون والفلاسفة المعاصرون بإهتمامهم الشديد بتحديد أهداف نشاطهم الفكري ، وبالطريقة الصحيحة التي يمكنها قيادة هذا النشاط كي يحقق غاياته ، ويرى المفكر البريطاني « آير » أن هذه الخاصية الهامة ترجع إلى التقدم البارز في العلوم الطبيعية ، وبدرجة أقل ، في العلوم الإجتماعية ، وإلى إنفصال العلوم عن الفلسفة الذي جرى في القرن التاسع عشر[٢] . ولاشك أن هذا الوعي المشار إليه هنا مرتبط باهتمام المفكرين بقضايا محددة يرغبون في فهمها أو إقتراح الحلول لها ، ومرتبط أيضا بالاهتمام بمناهج البحث التي تؤدي إلى نتائج أكثر دقة .

ثامنا : إنكار أو تجاهل الغيبيات والحياة الآخرة : يرى معظم مؤرخي الفكر الغربي أن الصفة البارزة لفكرهم ومجتمعاتهم وحياتهم في شتى مظاهرها هي « الديمقراطية » ، ديمقراطية في الحياة السياسية وديمقراطية في الفكر ، وديمقراطية في النظر إلى العالم ككل . . الخ هذه النزعة الديمقراطية التي يفاخر بهاالغرب قد تمت صياغتها في القرن الثامن عشر ، عصر التنوير والعقلانية ، بعد مرحلة من الصراع ضد الاستبداد والتسلط استمرت ثلاثة قرون ، تم بعدها للغرب هذا التحول إلى الديمقراطية ، ولاشك أن أفكار القرن العشرين في الغرب وتصورات أبنائه للديمقراطية قد جرى عليها التعديل بلاشك[٢] .

---

(١) A.J. Ayer, **Philosophy in the Twentieth Century,** Unwin Paperbacks, London, 1984, P.14.

(٢) انظر : كرين برينتون ، **تشكيل العقل الحديث** ، ص ٣٧٠ ، ٣٧١ ، ٣٨٥ ، ومواضع أخرى متفرقة من الكتاب .

يوجد « مبدآن أساسيان للديمقراطية كما ظهرت في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر وهما : مبدأ أن الإنسان خيّر وعاقل بطبيعته ، ومبدأ التقدم الحتمي المطرد إبتغاء تحقيق الكمال الإنساني على الأرض »[1] . هذان المبدآن لايشيران إلى أي إيمان بقوة خارج نطاق الإنسان ، ولايشيران إلى ما وراء هذه الحياة المحدودة بالأرض ، لقد لاحظ أحد كتاب الفكر الغربي الغربيين بحق « أن أحد العناصر الهامة للغاية في الكوزمولوجيا الديمقراطية [أي التصور الكلي للكون ومادته وحالته الأولى في الفكر الغربي الديمقراطي] ، والذي أكدنا عليه ، هو إنكار الغيبيات والحياة الآخرة » ويتابع الكاتب ملاحظته للواقع الفكري في الغرب فيقول : « وعلى الرغم من أن فرقا مسيحية كبيرة ثبتت وظلت باقية على مدى القرون الثلاثة الأخيرة . . إلا أنه ظهرت بدائل للإيمان المسيحي الذي فقده الكثيرون أو الذي تحول إلى نزعة عقلانية تفاؤلية ذات طابع مسيحي زائف ، وهذه البدائل هي الديمقراطية والقومية والإشتراكية والفاشية وغير ذلك من ضروب العقائد والطوائف الكثيرة المتباينة . ويجمع بين أغلب هذه البدائل إيمان مشترك بإمكانية البشر إدراك الكمال سريعا على الأرض إذا اتخذت الإجراءات المناسبة ، وتجحد أكثرها الغيبيات القادرة على التدخل في مسار أحداث الأرض »[2] . وهكذا يقرر نفس الكاتب أنه « من الطبيعي أن يبقى داخل الديمقراطيات الغربية ملايين الرجال والنساء ممن يندرجون في تصنيفات متباينة تتراوح ما بين الوضعيين المتطرفين وأعداء رجال الدين إلى الدنيويين واللامبالين ، ملايين هم ببساطة غير مسيحيين »[3] .

---

(١) المصدر السابق ، ص ٣٨٥ .

(٢) المصدر السابق ، ص ٣٧٤ .

(٣) المصدر السابق ، ص ٣٧٤.

يتضح من هذا الكلام أن الفكر الغربي بصورة عامة ، ينكر أو يتجاهل الغيبيات والحياة الآخرة ، رغم أن ذلك موجود في الدين المسيحي الذي أصبح الملتزمون بتعاليمه في الغرب أقلية .

يطلق الكاتب الغربي المشار إليه آنفاً على هذه المعتقدات (الايديولوجيات) السائدة في الفكر الغربي المعاصر اسم « العقائد غير الإلهية »[1] و « العقائد اللاشخصية »[2] و « الديانات العلمانية »[3] ، ومع أن الكاتب يرى أن هذه العقائد لها جوانب إيجابية وقامت بأدوار معينة في المجتمعات الغربية باعتبارها بصورة عامة ردود أفعال لظروف معينة ، وهذا صواب إلى حد كبير ، إلا أنه يعدد أهم نقائصها وسلبياتها ليخلص بعد ذلك إلى ضرورة تعديل أو تغيير هذه العقائد لتعويض هذه النقائض وتلافي هذه السلبيات .

أما أبرز مافي هذه « العقائد العلمانية » التي تسود الفكر الغربي المعاصر فهي :

أ ــ قصور هذه المعتقدات في معالجة المشكلات الفردية وفي تقديم العون « لأصحاب النفوس الشقية المعذبة القلقة »[4] فهي بصورة عامة أعجز من أن تعالج النفوس .

ب ــ عدم قدرتها على تقديم العزاء والسلوى للتعساء والفقراء والمرضى وضحايا الصراع على زيادة الإنتاج والمنكوبين ، فلا القومية ولا الإشتراكية ولا أي من هذه العقائد العلمانية بقادرة على أن « تحل محل الرّب واهب السلوى والعزاء »[5] .

---

(١) ، (٢) المصدر السابق ، ص ٣٧٥ .
(٣) المصدر السابق ، ص ٣٧٦ .
(٤) المصدر السابق، ٣٧٥ .
(٥) المصدر السابق ، ٣٧٦ .

جـ ـ لا يوجد مجال أو فرصة للتوبة في هذه العقائد العلمانية . وهنا يضرب الكاتب أمثلة من روسيا وأمريكيا ، فالذين حوكموا بتهمة الخيانة في الاتحاد السوفيتي رغم اعترافهم وانهيارهم وطلبهم العفو « لم يحظوا بالعفو ولم يجدوا سبيلا للعودة إلى حظيرة المجتمع »[1] ، وأما في الولايات المتحدة فإن الحكومة تعتبر « من كان شيوعيا يوما ما فهو كذلك إلى الأبد »[2] .

د ـ « تشكل هذه المعتقدات خطراً داهماً على المثقف الحديث » ، لأنها تزعم أن الإنسان المثقف قادر على معرفة ما هو خطأ في العالم معرفة تامة وأنه يعرف كيف يصحح هذا الخطأ ، وهذا الزعم الذي لايخلو من شيء من الإيجابية المرغوبة والمطلوبة ، إلا أنه زعم خاطىء وبالتالي يصبح خطيراً ، ذلك « أن المعتقدات الجديدة يعوزها الثراء والعمق في إدراك حقيقة البشر [هذا الثراء وهذا العمق] الموجودان في الديانات القديمة »[3] .

وهكذا نجد أن تجربة الفكر الغربي في إستبعاد الإيمان بالغيب وبالحياة الأخرى قد أثبتت فشلا ذريعا على مستوى الحياة الفردية ، وهي تهدد بخطر داهم على مستوى الحياة الإجتماعية والإنسانية ، كما بيّن بعض الكتاب الغربيين المخلصين في تحليلهم لفكرهم وواقعهم . كان لابدّ لهذه العقائد العلمانية المختلفة أن تفشل لأنها أخلّت بالتوازن في اعتقاداتها في حقيقة الحياة والوجود والكون التي ليست غيباً كلها كما أنها ليست واقعا محسوساً كلها . وفي هذا المقام نجد أنفسنا مدفوعين إلى التذكير بآية من كتاب الله الكريم وذكره الحكيم الذي يتضمن العقيدة الهادية للإنسان ، التي توازن بين الدنيا والآخرة ، بين الواقع أو عالم الشهادة وبين عالم الغيب . .

---

(١) ، (٢) المصدر السابق ، ص ٣٧٦ .

(٣) المصدر السابق ، ص ٣٧٨ .

قال تعالى في أول سورة البقرة : ﴿ الٓمٓ ﴿١﴾ ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ﴿٢﴾ ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِٱلْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ ﴿٣﴾ وَٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ وَبِٱلْءَاخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ ﴿٤﴾ أُوْلَٰٓئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ﴾

صدق الله العظيم .

ثانيًا : التيارات الفكرية المعاصرة

ليس من شك في أن تعدد التيارات الفلسفية المعاصرة من الأمور التي تمنعنا من أن ننسب إلى الفلسفة المعاصرة طابعاً عاما ، أو خصائص ومميزات مشتركة ، ولكننا سنحاول أن نستخلص الروح العامة لهذه الفلسفات على ضوء أوجه التشابه والاختلاف الموجودة بين التيارات المتعددة .

ولعل السمة الرئيسية التي ينفرد بها الفكر في القرن العشرين عن كل ما عداه من العصور الفكرية السابقة ، هي أنه « عصر التحليل » ، فلم نعد نجد في أيامنا هذه صيغ أو تركيبات فكرية هائلة ، أو مذاهب فلسفية ضخمة ، بل أصبحنا نلتقي بنزعات تحليلية يهتم أصحابها بالمنهج ، ويحرصون على الدقة ، وينشدون النصاعة الذهنية . وسواء إهتم المفكر بتحليل اللغة والمعاني والرموز ، أم اهتم بتحليل وقائع الشعور ومواقف الحياة الإنسانية ، فإننا نجده في كلتا الحالتين يعزف عن التعميمات المسرفة الواسعة ويتوجس خيفة من الأنساق الفكرية الجامدة ، ويتحرج من إقامة مذاهب مثالية مطلقة .

ومن هنا فقد اقترنت الغالبية العظمى من التيارات الفكرية المعاصرة بحملات شديدة وجهت إلى نزعة هيجل المثالية التي وحدت بين الفكر والواقع ، وكان من أهم هذه الحملات ما وجهه الماركسيون والوضعيون المنطقيون وفلاسفة التحليل ، ودعاة النزعة العملية وأنصار الفكر الوجودي إلى هذه المثالية الهيجلية من مآخذ جدية تمس صميم المنهج نفسه .

وقد لا نكون مبالغين إذا قلنا أن معظم الحركات الفكرية المعاصرة قد اشتركت في الهجوم على « المطلق » والثورة على « الجدل الروحي » ، ورفض مبدأ

التوحيد بين الفكر والواقع ، حتى لقد قال بعض مؤرخي الفلسفة في القرن العشرين أن الفكر المعاصر هو في جوهره مجرد « ثورة على مثالية هيجل » .

حقاً لقد كان كل من كارل ماركس وسورين كير كجارد وجون ديوي وبرتراند رسل وجورج مور وغيرهم كانوا في وقت من الأوقات مجرد تلامذة لهيجل ، ولكن هؤلاء جميعا لم يلبثوا أن انشقوا على أستاذهم ، بحيث أضحى تفكيرهم رد فعل ضد المثالية الهيجلية .

وإذا كان ديكارت في القرن السابع عشر قد جعل من الوضوح والتمييز والبساطة معايير لصدق الفكر ، فإن مفكري القرن العشرين قد أصبحوا يميلون إلى رفض هذه المعايير . وهذا هوايتهد « مثلا » يعلن بصراحة أن الفكرة البسيطة المستقلة عن غيرها من الأفكار هي فكرة زائفة . ولا يكفي القول بأن الفكرة المنعزلة بنفسها لا معنى لها ، بل يجب أن نضيف إلى ذلك أيضا أنه لا وجود أصلا لتلك الفكرة البسيطة والواضحة المتميزة .

لقد فطن معظم المعاصرين من الفلاسفة على هذه الحقيقة ، وفي هذا الصدد نجد هوايتهد يقول : « إن الدقة محض زيف ، ونجد فتجنشتين يقرر : « أن كل الألفاظ غامضة » ، في حين يذهب هيدجر إلى « أن سائر الصيغ إنما هي مجرد مخاطرات فكرية » .

ويمكننا أن نلاحظ أن مثل هذه العبارات إنما تدل دلالة قاطعة على أن الفلاسفة المعاصرين قد أصبحوا يجزعون من الأفكار البسيطة ويتحرجون من المبادىء الواضحة ، لأنهم قد استطاعوا أن يتحققوا من « تعقد » الواقع و « تعدد » المبادىء وغموض الحقيقة[١] .

---

(١) زكريا إبراهيم : دراسات في الفلسفة المعاصرة ، دار مصر للطباعة بالقاهرة ، عام ١٩٦٨ ، ص ص ١٤-١٥ .

وأهم التيارات الفكرية المعاصرة مايلي :-

(١) التيار البراجماتي

ترتبط البرجماتية Pragmatism بعدد من الفلسفات المختلفة التي تشترك جميعها في مبدأ عام وهو أن صحة الفكرة تعتمد على ما تؤديه هذه الفكرة من نفع ، أيا كان نوع هذا النفع ، أو على ما تؤدي إليه من نتائج عملية ناجحة في الحياة .

وقد ظهرت هذه الفلسفة بوجه خاص في الولايات المتحدة الأمريكية في أواخر القرن التاسع عشر ، وكان أول من أطلق عليها اسم « البراجماتية » هو الفيلسوف والمفكر الأمريكي « تشارلزساندرز بيرس » (١٨٣٩ ـ ١٩١٤) . وقد طورها بعد ذلك الفيلسوف وعالم النفس الأمريكي « وليم جيمس »(١٨٤٢ ـ ١٩١٠) ، حيث نالت كتاباته إهتماماً كبيراً وشهرة واسعة في الأوساط الفلسفية ، ولعبت دوراً بارزاً في الفكر الفلسفي المعاصر . ثم جاء الفيلسوف الأمريكي « جون ديوي » (١٨٥٩ ـ ١٩٥٢) ، ليطور هذه الفلسفة ويحاول أن يضع منطقا للتفكير البراجماتي ، وأن يفتح لها مجالات عديدة للتطبيق[١] .

لقد نشر بيرس بحثا في عام ١٨٧٨ بإحدى المجلات العلمية تحت عنوان : « كيف نوضح أفكارنا » قال فيه أن أفكارنا عن أي شيء إنما هي عبارة عن الفكرة التي نكونها عن الآثار المترتبة على ذلك الشيء . فليست معتقداتنا ـ في نظره ـ سوى قواعد للعمل أو السلوك ، وليس التفكير بأكمله سوى مرحلة أولى في سبيل تكوين عادات فعلية . وتبعاً لذلك فإننا إذ أردنا أن نكفل لأية فكرة من أفكارنا أكبر قسط

= وأيضا : Maediros, A.M.,: The origin and Development of Contemporary philosophical analysis, 1960, pp: 148-149 .

(١) محمد مهران : مدخل في الفلسفات المعاصرة ، ص ٣٢ .

ممكن من الوضوح ، فليس علينا (فيما يرى بيرس) إلا أن ننظر إلى الآثار العملية التي نتصور تولدها عن تلك الفكرة[١] .

ويستطرد بيرس قوله مؤكداً أننا لا نعرف على وجه التحقيق ما هي الكهرباء في حد ذاتها ، أي أن فكرتنا عن الكهرباء غامضة ، ولكن هذا الغموض سرعان ما يزول إذا وجهنا نظرنا إلى ما تؤديه لنا الكهرباء أو إلى ما تحققه من أغراض عملية ، المهم أن معنى الكهرباء يتحدد بالنظر إلى آثارها التي نلمسها في تجربتنا اليومية ، والأمر على هذا النحو فيما يتعلق بمعظم الأفكار .

وتعد هذه المحاولة التي قام بها «بيرس» ليوضح معنى الفكرة بالنظر الى آثارها أو نتائجها العملية المترتبة عليها بمثابة الخطوة الأولى أو حجر الأساس في إرساء قواعد المذهب البراجماتي العملي[٢] .

وهكذا يتفق البراجماسيون على أن العقل موجه إلى العمل دون النظر ، وأن المعرفة أداة للعمل المنتج مما يصرف العقل عن التفكير في المبادىء والأوليات ويوجه إلى النتائج والغايات . وأصبح صدق الفكرة معناه التحقق من منفعتها عن طريق التجربة ، ولذلك فإن توضيح معنى أي فكرة وبيان صحتها وتكوينها إنما يكون بالقياس إلى آثارها العملية في حياة الإنسان كما يقول بيرس ، وكل فكرة لا تنتهي إلى سلوك عملي في دنيا الواقع تعد فكرة باطلة لا معنى لها[٣] .

وقد تابع «وليم جيمس» موقف «بيرس» حيث يرى أن الفكرة الصادقة هي التي تؤدي إلى النجاح في الحياة العملية ، والعقيدة الصحيحة هي التي تحقق

---

(١) زكريا إبراهيم : دراسات في الفلسفة المعاصرة ، جـ١ ، ص ٣٢ .
(٢) يحيى هويدي : مقدمة في الفلسفة العامة ، ص ١٥٦ .
(٣) محمد علي أبو ريان : الفلسفة ومباحثها ، ص ٣٠ .

أغراضاً نفعية في الحياة العملية ، ومن ثم فإن هذه الأفكار والعقائد تكون موضع طلب لذاتها لأنها وسائل لتحقيق أغراض واقعية ، ويصبح معيار الصواب والحق بالنسبة لأي فكرة هي قابليتها لأن تكون أداة سلوك عملي ، وكذلك الفضيلة في الأخلاق ترجع إلى مدى ما يحققه العمل الفاضل من منفعة في حياة الإنسان[1] .

والبراجماتية من حيث هي منهج يحسم المناظرات والمناقشات الفلسفية التي لم يفد فيها للآن الجدل النظري ولايرجى أن تحسم بغير هذا المنهج ، فالجدل مايزال قائماً في مسائل منها : هل العالم وحدة أم كثرة ، وهل هو يخضع للجبر أم يتسع للحرية ، وهل هو مادي أم روحي ، إلى غير ذلك من المسائل . والمنهج العملي يؤول كل واحدة منها بحسب ما يترتب عليها من نتائج في العمل ومن فرق في حياة الإنسان ، أما إذا لم ينتج فرق عملي فيحكم بأن القضيتين المتقابلتين ترجعان إلى واحد ، وأن الجدل فيهما عبث إذ لو كان بينهما فرق لنشأ عنه فرق في الحياة ، فالمنهج العملي اتجاه أو موقف مؤداه تحويل النظر عن الأولويات والمبادىء إلى الغايات والنتائج[2] .

لقد ارتفع شأن المنهج البرجماتي بفضل «جون ديوي» في أمريكا وبفضل «شيلر» في انجلترا . ويعد شيلر المؤسس الأول للمذهب الإنساني ، وهذا المذهب يمثل أحد فروع المذهب البرجماتي . والذي يحاول أن يطبق المناهج التي اتبعها المذهب البرجماتي في المنطق على الميتافيزيقا .

ومن ثم فليس التيار البراجماتي نظرية فلسفية محدودة ملتئمة الأجزاء بقدر ما هو صفة يتصف بها اتجاه فلسفي ، ومضمون هذا الاتجاه هو أن الاعتبارات

---

(١) المرجع السابق ، ص ٣١ .

(٢) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة ، ص ٤١٩ .

راجع : Dewey, J., Hoe we think, Boston, Green & Co. U.S.A., 1921 .

الشخصية تؤثر في كل معرفة وأن المنطق بل والميتافيزيقا أيضا يعتمدان وفقا لذلك على علم النفس[1] .

وإذا كان أهم ما يميز المنهج البراجماتي ويعد جوهر هذه الفلسفة هو ـ على نحو ما أسلفنا ـ ارتباط صحة الفكرة بنتائجها المرضية أو بنجاحها عملياً في حل المشكلات . ولكن على الرغم من اتفاق الفلاسفة البراجماتيين على هذا المبدأ العام ، فهم على خلاف فيما بينهم حول النتائج العملية التي تعد مرضية وتكون معياراً للصدق أو الحقيقة . ولعل هذا الاختلاف هو ما يميز لنا الأنماط الرئيسية للبراجماتية وهي :

١ ــ **البراجماتية الإنسانية** : وترى أن كل ما يحقق الأغراض والرغبات الإنسانية فهو حق . وقد أخذ هذا الموقف «وليم جيمس» في بعض كتاباته وخاصة كتاباته في الأخلاق والدين . كما أخذ به الفيلسوف البراجماتي الانجليزي « شيلر » .

٢ ــ **البراجماتية التجريبية** : وتذهب إلى أن الحق هو ما يؤدي إلى عمل ، بمعنى ما يكون متحققا بصورة تجريبية .

٣ ــ **البراجماتية الاسمية** : وهي صورة فرعية من البراجماتية التجريبية . وتنادي بأن نتائج الأفكار هي ما نتوقعه في هيئة وقائع جزئية مدركة في الخبرات التي تحدث في المستقبل ، وعلى سبيل المثال ، فإن معنى الطبيعة الإنسانية والأقوال الصحيحة التي تقال عن هذه الطبيعة لكان هذا ليس عن جوهر معين لـ « الإنسان » بل بالأحرى عن الأفعال الجزئية لأفراد الناس الجزئية . وقد

---

(١) جود : فصول في الفلسفة ومذاهبها ، الترجمة العربية ، ص ٢٦١ .

كان « بيرس » و « جيمس » في بعض كتاباتها يأخذون بالموقف التجريبي ، وفي أحيان أخرى يأخذون بالموقف الاسمي .

٤ ـ **البراجماتية البيولوجية** : أو الرؤية البيولوجية للبراجماتية ، وهي ترتبط «بجون ديوي» . وترى أن الفكر إنما يهدف لمساعدة الكائن العضوي ليتوافق مع بيئته ، فالتأقلم أو التكيف الناجح المؤدي إلى البقاء والنمو هو بمثابة المعيار على صدق الأفكار[١] .

وعلى أية حال فقد أوضح «جيمس» صلة فلسفته البراجماتية بغيرها من الفلسفات بقوله : « إن الفلسفة البراجماتية تتفق مع المذهب الإسمي في أنها تتعلق دائماً بالجزئي ، ومع المذهب النفعي في أنها تؤكد دائما قيمة الجانب العملي ، ومع المذهب الوضعي في أنها تحتقر دائما سائر الحلول اللفظيةي الخالصة والمسائل التافهة غير المجدية والتجريدات الميتافيزيقية المجردة » .

فالفلسفة البراجماتية هي في جوهرها عبارة عن انصراف عن المجرد وتعلق بالمشخص ، وهي لذلك تريد أن تفسر الواقع بمبادىء متعددة ، بدلا من الاستعانة بطائفة من التجريدات الجوفاء التي لا تكفي مطلقاً لتفسير ما في العالم من خصب وجدة وثراء . وأن الفلسفة البراجماتية لتؤمن بأن الحياة وحدها هي الكفيلة بأن تقضي على كل تلك المذاهب الايديولوجية المطلقة التي تقوم على طائفة من التجريدات العقلية الفارغة . فهي لهذا تنادي بتعدد المذاهب وتؤكد على أنه ليس ثمة عقل بإمكانه أن يكوّن عن الواقع صورة تامة مكتملة . ومعنى هذا أنه ليس هناك وجهة نظر واحدة شاملة مطلقة ، مادامت وقائع الحياة وقيمها في حاجة دائما إلى عقول متعددة يمكن أن تنكشف لها على أنحاء متعددة وفي جوانب متباينة[٢] .

---

(١) محمد مهران : مدخل في الفلسفات المعاصرة ، ص ص ٣٤ـ٣٥ .
(٢) زكريا إبراهيم : دراسات في الفلسفة المعاصرة ، جـ١ ، ص٣٠ .

ولكن بالرغم من الإتجاه الواقعي الذي سارت فيه البراجماتية ، إلا أننا نستطيع مع ذلك أن نوجه إلى البراجماتية بوجه عام بعض المآخذ نجملها في النقاط التالية :

١ ــ إن إهتمام المذهب البراجماتي بالنتائج العملية للأفكار جعله عاجزاً عن تفسير بعض معارفنا كالحقائق التاريخية . فمثلا ليس هناك فرق من حيث النتائج بين قولنا ولد جون لوك عام ١٦٣٢ أو عام ١٦٢٢ .

٢ ــ لو جعلنا حسن النتائج المترتبة على الفكرة هو مقياس صدق الأشياء لوجدنا أن هناك عبارات ثابت بطلانها تصبح صادقة .

فمثلا لو قلنا « بابا نويل » يقدم هدايا للأطفال في عيد الميلاد ، فإن هذه الفكرة تعتبر صادقة رغم بطلانها ، وذلك لما تبعثه من فرح وسرور في نفوس الأطفال .

٣ ــ لا نستطيع أن نسلم بأن المنفعة وحدها كافية لقياس صدق وصحة المعرفة ، لأن هناك كثيراً من معلوماتنا ومعارفنا في الحياة تعتبر صادقة لأنها تطابق الواقع دون أن تحقق أي نفع ، فمثلا معرفتنا بأن الرعد يأتي بعد البرق تعتبر صحيحة لأنها تطابق الواقع الخارجي وليس لأن لها نتائج نافعة أو ضارة .

٤ ــ وأخيراً إن المذهب البراجماتي حين يقرر أن مقياس صحة الأفكار يتوقف على نتائجها ، فهو بذلك يجعل الحقيقة نسبية غير ثابتة ، أي تتغير وفقا للظروف وأحوال الأفراد والمجتمعات ، فمثلا قد تكون فكرة في يوم صادقة لأن لها نتائج عملية مفيدة وفي يوم آخر كاذبة إذا لم يكن لها نتائج عملية مفيدة[1] .

---

(١) Peter Freund, S.P. & Denise, T.C., Contemporary philosophy and Its Origins, London, 1967, P.87.

(٢) التيار المثالي

لقد كانت المثالية من أكثر الفلسفات انتشاراً وأعظمها أهمية في تاريخ الفكر الفلسفي على مر العصور ، كما احتلت مكانة بارزة في العصور الحديثة والمعاصرة على نحو خاص . ولعل أهمية وقيمة التيار المثالي والفلسفة المثالية ترجع إلى منافستها للمذهب الطبيعي naturalism ، وأيضا موقفها التفاؤلي من الحياة والعالم[١] .

ولكن إذا نحن تساءلنا عن معنى المثالية ؟ أو ما المقصود بالمثالية ؟ نجد أن المفهوم الشائع بين الناس في اللغة الجارية لها ذلك الوصف الذي ينعتون إنساناً بأنه « مثالي » إذا كان في فكره وعمله وسلوكه حريصاً على ترسم الصورة الكاملة ، ساعياً إلى تحقيق المثل الأعلى[٢] .

أما الفلاسفة فيستعملون لفظ المثالية idealism استعمالا يختلف عن استعماله الشائع اختلافا كبيرا ، فنجد المثالية ـ كما يقول لا لاند ـ هي « الإتجاه الفلسفي الذي يرجع كل وجود إلى الفكر بالمعنى الأعم لهذه الكلمة ، والمثالية بهذا المعنى تقابل الواقعية الوجودية » . أو هي المذهب الذي يقول : « إن الأشياء ليست شيئا آخر غير أفكارنا نحن . . وأنه ليس هناك حقيقة إلا ذواتنا المفكرة . أما وجود الأشياء فقائم في أن تكون مدركة عن طريق هذه الذوات ولا حقيقة لهاوراء ذلك ، وهي ليست كالبراجماتية والحدسية مجرد وسيلة للمعرفة . إذ أنها تكوّن مذهبا قائماً بذاته ونظرة شاملة للكون يدخل تحتها اتجاهات كثيرة قد تختلف في المنهج أو في الوسيلة التي يتخذها كل منها ، ولكنها تتفق جميعاً في تصورها لطبيعة المعرفة وفي الاتجاه العام الذي يطبعها[٣] .

(١) هنترميد : الفلسفة أنواعها ومشكلاتها ، الترجمة العربية ، ص ٥٧ .

(٢) عثمان أمين : رواد المثالية في الفلسفة الغربية ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة عام ١٩٧٥ ، ص ٧ .

(٣) يحيى هويدي : مقدمة في الفلسفة العامة ، ص ٢٢٢ .

ومن هنا فإن المثالية تنكر وجود شيء خارج العقل ، فلا وجود إلا لما يدركه عقل ما وما لا يدركه عقل ما يستحيل أن يكون موجوداً ، وعلى ذلك فمعرفة الشيء هي وجوده ولا فرق ـ في نظر المثالية ـ بين أن يكون الشيء موجوداً وبين أن يكون الشيء معروفاً فطبيعة المعرفة هي طبيعة الوجود .

وعلى أية حال فقد انتشرت الموجة المثالية بصورة هائلة في انجلترا ابتداء من العقدين السابع والثامن من القرن التاسع عشر . وكان لانتشار هذه الموجة المثالية ردود فعل كثيرة خصوصا في بلد شب على النزعة المادية ، واتجه وجهة تجريبية بحتة .

لقد ظلت الفلسفة الإنجليزية ملتزمة التزاماً دقيقا بتراثها القومي المنعزل نسبيا عن أي تراث أجنبي ، وظلت تنفر من تسرب أي عنصر خارجي يحدث انقلابا يغير طبيعة هذا التراث العتيق ، وكانت التجريبية هي طابع هذه الفلسفة في شتى مراحلها ، فهكذا كانت عند «بيكون» في القرن السادس عشر ، وعند «لوك» في القرن السابع عشر ، كما كانت على هذا النحو عند هيوم في القرن الثامن عشر وعند «مل» في القرن التاسع عشر وهي كذلك عند رسل في القرن العشرين .

ولكن ومع ذلك قامت في انجلترا حركة مثالية كان لها أبلغ الأثر على الفكر الإنجليزي ، فأحدثت تغيراً تاماً ، وأدخلت أشكالاً ومضمونات فكرية جديدة كل الجدة ، وزودت حصيلة الفكر الإنجليزي بذخيرة من الأفكار والتصورات المخالفة لطبيعة تراثها القومي .

ومن هنا أخذت تظهر في الأفق أفكار وفلسفات ونظريات لم تكن مقبولة من قبل ولا معروفة . لأنها تخالف التراث التجريبي الأصيل الممتد من بيكون إلى لوك إلى هيوم إلى مل تمام المخالفة .

ولكن لنا أن نتساءل من أين جاءت هذه الحركة المثالية ؟ هل أتت نتيجة لتفاعلات وردود فعل داخلية في صميم الفكر الإنجليزي نفسه ؟ أم أنها جاءت كامتداد طبيعي للتيار الأفلاطوني المثالي وتطوراته خلال تاريخ الفلسفة ؟ أم أن الأمر لايعدو أن يكون أكثر من غزو للفلسفة الألمانية التي تمتاز بالطابع المثالي ؟[1] .

لقد انقسمت الآراء بصدد الإجابة على مثل هذه التساؤلات إلى فريقين رئيسيين : الفريق الأول يرى أن ثمة تياراً متصلاً من التراث المثالي يسري عبر تاريخ الفكر الإنجليزي بأسره ، ويقرر بناء على هذا الرأي بأن التيار المثالي ما هو إلا إمتداداً داخليا لهذا الفكر[2] ، في حين يؤكد «رودلف متس» على أن الحركة المثالية التي انتشرت في إنجلترا هي حركة ألمانية الأصل جاءت إلى إنجلترا خصوصاً من كتابات «هيجل» ، وأنها كانت صريحة الارتباط بالفلسفة الألمانية الممتدة من كتابات كانط إلى هيجل وهي لا ترجع أبداً إلى أي تراث إنجليزي سابق » . يقول متس : « إنه مما يثبت استحالة كونها ـ أي الحركة المثالية ـ قد صدرت من التراث القومي مباشرة ، هو عدم وجود أي تيار مثالي متصل في تطور الفلسفة الإنجليزية ، وذلك على الأقل في القرن الذي سبق هذه الحركة مباشرة أي منذ وفاة «باركلي» عام ١٧٥٣ حتى ظهور كتاب «ستيرلنج» عن هيجل عام ١٨٦٥ ، فهذه الفترة على وجه الخصوص هي أبعد من أن يقال عنها بوجود إتجاه مثالي إنجليزي فيها ، وأذن فعلينا أن نظل على إعتقادنا بأن الفلسفة المثالية في إنجلترا . . كانت ثمرة متأخرة للمثالية الألمانية ، وأنها تغذت من مصادر ألمانية ، وتغلغلت فيها الروح الألمانية أو أنها . . كانت فى أساسها سلعة ألمانية[3] .

---

(١) علي عبدالمعطي محمد : تيارات فلسفية معاصرة ، ص ص ٣ ـ ٤ .

(٢) علي عبدالمعطي محمد : بوزانكيت قمة المثالية في انجلترا ، الدار القومية للنشر عام ١٩٧٣ ، ص ١٢ .

(٣) علي عبدالمعطي محمد : هوايتهد ، دار المعرفة الجامعية بالاسكندرية١٩٨٠ ، ص ص ١٠٣-١٠٤ .

كما يؤكد «رسل» نفسه هذا الرأي فيقول : « . . . وبالتدريج غزا كل من كانط وهيجل جامعات فرنسا وانجلترا بقدر اهتمام القائمين على تدريس اصطلاحاتها الفلسفية »[1] .

وهكذا يمكن القول بأن «هيجل» قد أورث الفكر الفلسفي المعاصر بتلك النزعة المثالية التي ترى أن العقل هو المصدر الأساسي للمعرفة ، واعتبرت الفكر أساس الوجود ، ذلك لأن المثالية تفسر « الواقع » الذي نواجهه ، وتنظر إليه على أنه ذو معنى ، وعلى أنه فكرة ، بغض النظر عن مظهره الخارجي المحسوس .

والمثالية تفترض أن هذا المعنى الباطني (الجواني) هو قوام حقيقة الواقع وصميم ماهيته . ولعل هذا المعنى الذي توخاه هيجل من قوله « الواقعي كله عقلي ، والعقلي كله واقعي » .

وعلى أية حال فإن موقف المثالية ، في غضها النظر عن الوجود العيني المشخص والمظهر الخارجي ، والتفاتها إلى « المعنى » والفكرة والمثال ؛ موقف لايزال يحتل أهمية لفهم العالم في مجموعه ، أو فهم أي جزء من أجزائه .

وإذا كان العرف قد جرى لدى بعض مؤرخي الفلسفة تسمية « الترنسندنتالية » على مثالية «كانط» ، ووصف « الذاتية » على مثالية «فختة» ، ووصف « الموضوعية » على «شيلنج» ثم وصف « المطلقة » على مثالية «هيجل» ، فلا تزال اللغة الجارية بين المؤرخين تستعمل اسم « المثالية » وصفا لكل استعداد في النفس أو ميل في الطبع ، من شأنه أن يفسح المكان للمثل الأعلى ، ويؤمن بقدرة الفكرة والشعور على اصلاح الفاسد في الظروف الطبيعية أو في الجماعات البشرية[2] .

---

(١) Russell, B., History of western philosophy, P.748.

(٢) عثمان أمين : رواد المثالية في الفلسفة الغربية ، دار الثقافة للطباعة والنشر القاهرة عام ١٩٧٥ ، ص١٣ .

(٣) التيار الواقعي

يعتبر التيار الواقعي من الناحية التاريخية رد فعل للفلسفات المثالية المختلفة . فإذا كان المثاليون يرون أن الموجودات صور عقلية يتوقف وجودها على القوى التي تدركها بها (المثاليون الذاتيون) وأما لايتوقف وجودها على هذه القوى المدركه (المثاليون الموضوعيون) . نجد الواقعيون يرون أن للأشياء الخارجية وجوداً عينيا مستقلا عن الذات التي تدركها ، وتكون المعرفة صورة مطابقة لحقائق الأشياء الماثلة في العالم الخارجي .

ومن ثم فالعالم الخارجي كما هو مدرك في عقولنا ليس إلا صورة للعالم الموجود في الواقع ، وهذه هي الصورة الساذجة أو الواقعية الساذجة من التيار الواقعي التي تسلم بأن المعرفة هي تصوير للواقع الخارجي بدون حذف أو إضافة ـ أي أن موقف الإنسان من الأشياء الخارجية أشبه بآلة الكاميرا أو المرآة التي تنقل إلينا صورة مطابقة تماما لما هو ماثل في العالم ، فمثلاً أذا كان أمامي منضدة ، فالمنضدة تعتبر الأصل ومعرفتي لها تعتبر صورة مطابقة تماما لهذا الأصل بكل عناصره وأجزائه .

وكذلك فإن الواقعية الساذجة تسلم تسليما أعمى بقدرة الحس وصحته[١] . فكلما زاد الإنسان دقة في ملاحظته حصل على معرفة أكمل وأدق كما هو الحال في الكاميرا التي لا تعطينا صورة واضحة وصادقة إلا إذا كانت هذه الكاميرا دقيقة .

ويهمنا أن نشير هنا إلى بعض أوجه النقد على الواقعية الساذجة نجملها في النقاط التالية :

١ ــ إدراك الشيء بالعين المجردة يختلف عن إدراكه بالأدوات ـ فأنت مثلاً لا

---

(١) محمد علي أبو ريان : الفلسفة ومباحثها ، ص ٢٣١ .

تستطيع بعينك المجردة أن ترى المسام التي على جلد يدك ، في حين أنك تستطيع أن تراها بالمجهر .

٢ ــ يعتمد أصحاب الواقعية الساذجة على الحواس اعتماداً كلياً في تحصيل المعرفة في حين أن الحواس كثيراً ما تخدعنا (انكسار العصا في الماء ـ ظاهرة السراب) .

٣ ــ لو كانت معرفتي بشيء ما هي صورة مطابقة تماما لذلك الشيء المعروف للزم أن تدوم المعرفة مادام الشيء هو هو لم يتغير . فمثلا لو نظرنا إلى رسم معلق على الحائط من عدة زوايا لحصلنا في كل مرة على معرفة تختلف عن الأخرى ـ فلو كانت المعرفة كما تنادي الواقعية الساذجة هي تصوير مطابق للواقع ، لكان وللزم أن تكون معرفتنا هي هي في كل مرة ننظر إلى الرسم .

٤ ــ رغم أن صفات الشيء تتغير تبعا لتغير موضعنا ونظرتنا إليه ، إلا أن هناك الصفات الثابتة لا تتغير مهما تغير موضعنا منها وذلك كصفة العدد . فمثلا لو كان أمامنا برتقالتين فإن لونهما يتغير تبعا لشدة الضوء أو ضعفه ، ولكن عددهاثابت مهما تغيرت الظروف (وهذا ما ستفسره الواقعية النقدية)[١] .

أما الواقعية النقدية فإنها ترى أن الحس يدرك الأشياء الخارجية ، ولكن مثل هذه الوقائع تخضع للتحليل والفحص على ضوء قوانين العلوم الطبيعية . فمع أن معرفتي للأشياء وإن كانت مستمدة من الواقع عن طريق الحس ، فإنها مع ذلك ليست في مجموعها صورة مطابقة تماما لهذاالواقع ، لأن الكيفيات التي تدركها الحواس إنما تكون من عمل الذهن . فإن إدراكي للون الأصفر في البرتقالة مثلا ، يعني أن في البرتقالة خاصية تثير العين تحت ضوء ملائم فتجعل العين تحس باللون

---

(١) Hoffding; Harald, A history of modern philosophy, Macmillan, London, 1935, Vol. 2, P.554.

الأصفر ، فلا معنى للون الأصفر إذن بدون وجود العين التي تراه . هذا على الرغم من أن وجود اللون الأصفر كخاصية في البرتقالة على نحو ما ، هو وجود موضوعي لايتوقف على إدراكنا لها .

ومن ثم فإن المعرفة عن دعاة الواقعية النقدية ليست إدراك صورة مطابقة تماما للظواهر والأشياء الخارجية ، بل إدراك صورة معدلة بفعل العقل الذي يمكن له أيضا أن يتجاوز الجزئيات ويتخطى المحسوسات إلى الكليات .

وإذن فالواقعية النقدية تبحث في إمكان معرفة الإنسان للموضوعات الخارجية وتحدد الشروط العلمية لهذه المعرفة[1] .

لقد نجحت بعض النظريات الواقعية في الاحتفاظ بصورة للعالم لا تبتعد كثيرا عن فكرة الرجل العادي ، في حين أن بعضها الآخر قد بعدت بنتائجها عن وجهة النظر البسيطة ، كما فعل الفلاسفة المثاليون أنفسهم ، غير أن الشيء الأساسي المشترك بين النظريات الواقعية هو إنكارها لموقف الفلاسفة المثاليين .

وإذا كانت المذاهب المثالية الكبرى تحاول أن تعرض نظرية متماسكة عن العالم ككل ، فإننا نجد كثيرا من الفلاسفة الواقعيين على إستعداد لأن ينكروا أن هناك كلا يمكن أن يفسروه تفسيراً متماسكاً ، وأن كل ما يمكن أن يكون هنا ليس سوى عدد من الأشياء المنفصلة ، فالعالم أو الكون في نظر الواقعيين عبارة عن وعاء أو مستودع هائل يحتوي على أشياء مختلفة[2] .

---

(١) محمد علي ابوريان : الفلسفة ومباحثاتها، ص ٢٣١ .

(٢) جود : فصول في الفلسفة ومذاهبها ، ترجمة عطية محمود هنا وآخر ، مكتبة النهضة المصرية بالقاهرة عام ١٩٥٦ ، ص ١٨٧ .

وهكذا تعيد الواقعية تأكيد تلك الحقيقة التي لم يشك فيها الإنسان في موقفه الطبيعي على وجه الإطلاق : وهي أن عالم الطبيعة أو الموضوعات الفيزيائية يوجد على نحو مستقل قبل أن يمر بتجربتنا . ومع ذلك فإن الواقعية المعاصرة أعمق من تلك الواقعية الساذجة التي يقول بها الموقف الطبيعي ، مادامت تعترف بأن الموضوعات والأشياء تنتسب إلى الوعي ، وأن كانت تنكر على خلاف المثالية إنها تعتمد على الوعي .

والواقع أن الواقعية المعاصرة تعترف صراحة بأنه عندما تتم المعرفة يكون هناك ، كما هو واضح ، عارف يتعامل مع موضوعات ، ولكنها لا تعترف ولا تقرر بأن هذه العلاقة المعرفية مسئولة عن طابع الموضوعات والأشياء كما نعرفها . فكون الشيء معروفا (أي كونه يصبح موضوعا للتجربة) هو أمر يحدث لشيء موجود من قبل . وخصائص هذا الشيء الموجود من قبل هي التي تحدد ما يحدث عندما يعرف هذا الشيء . وهذا يؤدي إلى عكس ما ذهبت إليه المثالية ، التي ترى أن فعل المعرفة لايؤثر فحسب في طابع الموضوع ، بل هو المسئول إلى حد ما عن وجوده ذاته .

ومن ثم كان تقرير الواقعية على أن الأشياء لا تتغير متى أصبحت معروفة . فالشيء يظل كما هو قبل دخوله الوعي ، وفي أثناء الوعي به ، وبعد أن يختفي وعينا به . وعلى حد تعبير أحد الواقعيين البارزين وهو «صمويل الكسندر» بقوله : « الموضوع لايدين بصفاته كما نعرف ، ولا بوجوده ، للذهن الذي يعرفه » ، أو بعبارة أخرى أن الأشياء تدخل أذهاننا بحرية « وتتركها فيها بعد عندما نحوّل انتباهنا إلى شيء آخر) دون أن تتأثر هي ذاتها . فالأشياء في بيئتنا أشبه بذرة من التراب في الهواء ، تمر بشعاع من ضوء الشمس ، ثم تنقل بعيداً عن الضوء دون أن يتغير طابعها الترابي بهذه الإضاءة القصيرة : إذ أن طبيعتها الخاصة لا تتأثر بتلك

اللحظات المتناثرة من المجد المعرفي ، وهي اللحظات التي نصبح فيها على وعي بها ، وإنما هي سابقة ولاحقة في وجودها بالنسبة إلى أذهاننا ، ومرورها عبر شعاع الوعي هو حادث عابر لايغير من وجودها المستقل في الشيء .

ومن هنا كان إطلاق اسم « الواقعية » على هذه النظرية التي تقول بأن للموضوعات وجوداً واقعياً (أي فعليا لا ذهنيا) مستقلا تماما عنا وعن كل نشاط معرفي لنا . ومن الواضح أن هذا يؤدي إلى جعل علاقة المعرفة علاقة خارجية ، مادامت الأشياء أو الموضوعات التي نسميها بموضوعات المعرفة تدخل في هذه العلاقة وتخرج منها بسهولة دون أن يؤدي ذلك إلى حدوث تغيير فيها[١] .

لقد ذهب الفلاسفة الواقعيون ـ كما رأينا ـ إلى أن هذه الموضوعات على وجه العموم هي الموجودات الطبيعية الموجودة في الواقع والتي نعتقد أنها مقومات العالم ، وقد برهنوا على أن الادراك الحسي هو العملية التي بواسطتها تدخل هذه الموجودات بطريقة ما في حيز إدراكنا إدراكا مباشراً[٢] .

(٤) التيار الوجودي

تعتبر الفلسفة الوجودية من أحدث المذاهب والتيارات الفكرية في حياتنا المعاصرة . لقد شاع استخدام كلمة « الوجودية» شيوعاً كبيرا في الأوساط الأدبية والفلسفية والفنية والإجتماعية ، وأتسع معناها اتساعاً غريبا حتى كادت تفقد معناها . فلم يقتصر إستخدامها على نمط فلسفي معين له خصائص معينة ، بل تعداه إلى حد القول عن موسيقى أو رسام أو صحفي أنه « وجودي »[٣] . يقول

(١) هنترميد : الفلسفة أنواعهاومشكلاتها ، الترجمة العربية، ص٢٢٥ .
(٢) جود : فصول في الفلسفة ومذاهبها ، الترجمة العربية ، ص ٢٠١ .
(٣) محمد مهران : مدخل في الفلسفات المعاصرة ، ص ٧١ .

جان بول سارتر : « إن كلمة الوجودية أصبحت تطبق الآن تطبيقا عريضاً على أشياء عديدة ومتنوعة بحيث أصبحت لا تعني شيئا على الإطلاق »[1] .

الواقع أن معظم من يستخدم كلمة Existentialism قد يختلط عليه الأمر ، وهذا ما عناه سارتر بقوله : « لم أكن أحب أن أتحدث عن الوجودية ، فالوجودية مبحث ، وبوصفها مبحثا لايمكن أن نحددها »[2] . ومما يزيد المسألة تعقيدا أنه توجد فلسفتان للوجودية ، وليست فلسفة واحدة ، يعتنقها صنفان من الوجوديين ، فهناك الوجوديون المسيحيون وعلى رأسهم «جبرائيل مارسيل» و«ياسبرز» ، وهناك الوجوديون الملحدون وعلى رأسهم «هيدجر» والوجوديون الفرنسيون ومنهم «سارتر» .

والوجوديون على وجه العموم ، مسيحيون كانوا أم ملحدون ، يؤمنون جميعا بأن الوجود يسبق الماهية ، والمقصود بذلك هو أن الإنسان يوجد أولاً ثم يتعرف على ذاته ، ويتصل بالعالم الخارجي فتكون له صفاته ، ويختار لنفسه أشياء هي التي تحدده وتعينه ، فإذا لم يكن للإنسان في مستهل حياته صفات محددة ، فذلك لأنه قد بدأ من الصفر ، بدأ ولم يكن شيئا . وهو لن يكون شيئا إلا بعد ذلك ، ولن يكون سوى ما قدره لنفسه . إن الإنسان يوجد ثم يريد أن يكون ، ويكون ما يريد أن يكون بعد القفزة الأولى التي يقفزها إلى الوجود . فالإنسان ليس سوى ما يصنعه هو بذاته ، وهذا هو المبدأ الأول من مبادىء الوجودية .

ولكن الوجوديين يميزون بين أن يكون الشيء ، وبين أن يوجد . فالحجر قد يكون ، ولكنه لايوجد . ذلك لأن الحجر لايوجد الا خارج العمل الذهني الذي يجعله موجودا ويمنحه صفة الوجود . فليس الوجود في الحقيقة حالة واقعة ، ولكنه

---

(١) Sartre, Jean Paul; Existentialism is A Humanism, CLleveland, 1956, P.289.

(٢) جان بول سارتر : نقد العقل الجدل ، الترجمة العربية ، ص١٤ .

فعل وعمل . إنه الانتقال من الامكان إلى الفعل . أي الانتقال من حالة سابقة إلى حالة جديدة كانت في عالم الإمكان قبل أن تحقق وجودها الفعلي ، فالإنسان موجود لأنه في حالة انتقال دائم من الامكان إلى الفعل ، ولأنه مصدر هذا الانتقال . أما الحجز فغير موجود ، بل هو كائن لأنه يفقد القوة والقدرة على الانتقال من الامكان إلى الفعل إلا بفضل الذهن الإنساني . فنحن ننسب الوجود إلى الأشياء ، ولكن الواقع أن الأشياء لا توجد إلا بفضلنا . إن إدراكنا لهذه الأشياء هو الذي يضعها عند عتبة الوجود الحقيقي ، ووعينا لوجودنا شرط وجود العالم بأسره[١] .

لقد تضافرت مجموعة من الظروف والأوضاع التي ساعدت على ظهور الفكر الوجودي على مسرح الحياة الإنسانية ، ويتجلى ذلك في النزعة الذاتية التي تميز الوجودية إلى حد كبير ، وما نجم عن الحربين العالميتين الأولى والثانية من ويلات وحوادث مفجعة ظهرت كرد فعل لعمل العقل في مجال التسليح وخاصة النووي منه .

وإلى عدم اللجوء إلى الفكر العقلي المجرد والناجم عن كراهية الحروب التي أسهم العقل في اختراع الأسلحة المدمرة وما سببه ذلك من كوارث أصابت البشرية بالدمار والخراب .

وهكذا نشأت الوجودية المعاصرة كحركة إحتجاج على الاغراق في النزعة العقلية ، كما تبدت في فلسفة هيجل وغيره من كبار المفكرين العقليين[٢] .

هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى ، التصقت الوجودية بالحياة الذاتية للانسانية نتيجة هذا الابتعاد عن العقل وهجر الفكر المجرد .

---

(١) على حنفي محمود : جدل العقل والوجود ، ص ص ٢٦٧ ـ ٢٦٨ .

(٢) المرجع السابق ، نفس الموضع .

لقد أدركت الوجودية أن للوجود الإنساني خاصيته الفردية التي لا نصل إليها بواسطة العقل ، أو عن طريق التصورات والماهيات العقلية المجردة ، لأن هذه تحجب عنا وجودنا ، وأرتأت أن خطوات الفيلسوف نحو الوجود يجب أن تكون تجربة تجعلنا حاضرين فيه ، وينكشف إلينا فيها مباشرة ، ومثل هذا الاقتراب من وجودنا إنما يكون بالمشاعر والعواطف والوجدان لا بالعقل[١] . كما اتجهت الوجودية إلى الغوص في الحياة العاطفية الفردية للإنسان . يقول كيركجارد : « إن الوجود البشري عاطفي في صميمه »[٢] .

إن طريق الفلسفة والميتافيزيقا يختلف عن الطريق الوجودي : فبينما تبدأ الفلسفة والميتافيزيقا بالأشياء ، ثم بالإنسان ككيان فكري مجرد ، ثم تعود إلى الأشياء مرة أخرى لكي تحصل على المعرفة الموضوعية ، يبدأ الطريق الوجودي بالأشخاص ، ثم يضمن الأشخاص بالأشياء لكي تزداد خبرتهم وتصبح أكثر وضوحاً ، ثم يعود إلى الأشخاص مرة أخرى لكي يصل إلى النوع الصحيح من الذاتية[٣] .

ومن مميزات هذا النمط من التفلسف خاصية الكتابة في موضوعات خاصة لم يسبق للعرف الفلسفي الطويل أن كتب فيها أو تناولها بالبحث والدراسة وهذه الخاصية التي ينفرد بها الفكر الوجودي والتي تجمع بين مفكري الوجودية خاصية عامة رغم ما بين هؤلاء من تفاوت ، ورغم عدم انتمائهم ـ كما سبق أن ذكرنا ـ إلى مذهب فلسفي عام واحد ، وفي حين أن المدارس الفكرية والفلسفية السابقة على الوجودية قد تناولت بشيء من الاسهاب المشاكل المنطقية والابستمولوجية وركزت

---

(١) محمد ثابت الفندي : مع الفيلسوف ، ص ١٢٦ .

(٢) Whol, J., Etudes Kierkegaardiennes, Vrin, Paris, 1949, P.357.

(٣) Rouboezek, P.; Existentialism for and against, Cambridge, 1966, P.105.

عليها ، فإن هذه المشاكل لم تحظ بدراسة الوجوديين إلا بطريقة سريعة وعابرة . لقد ركز الوجوديون مباشرة على الوجود الإنساني المشخص العيني أكثر من تركيزهم على الجانب التأملي والمجرد من هذا الوجود .

لقد سال مداد أصحاب الفكر الوجودي حول موضوعات الحرية ، والقرار والمسئولية ، وهذه الموضوعات تمثل لباب الوجود الشخصي ، فممارسة الحرية والقدرة على تشكيل المستقبل لهما مما يميزان الإنسان عن سائر ما عداه من كيانات على وجه الأرض ، بالاضافة إلى أنه من خلال الحرية والقرارات المسئولة يصبح الإنسان حقيقة ماهو عليه ، وبعبارة « جون ماكموري » : « أصبحت الذات كقدرة هي الموضوع الرئيسي للوجودية ، بينما ركزت الفلسفة الغربية التقليدية خصوصا منذ ديكارت على الذات كموضوع ، أو كذات مفكرة » .

وهناك مجموعة أخرى من الموضوعات تناولتها الوجودية بالبحث ، وأفاضت في الحديث حولها ، وهي موضوعات مثل : الذنب ، والاغتراب ، واليأس ، والموت ، والقلق ، والغثيان ، ومثل هذه الموضوعات لم تناقش باسهاب وعمق في الفلسفات التقليدية على النحو الذي نجده عند الوجوديين . ولا نستطيع أن نقرر بأن الوجوديين كانوا جميعا متشائمين أو كانوا متفائلين وهم يتناولون هذه الموضوعات ، فالحقيقة أن بعضهم كان متشائماً وبعضهم كان متفائلاً أو آملا على الأقل .

وخلاصة القول فإن الوجودية قد قدمت إسهاما كبيراً في مجال الفكر البشري ، حينما وجهت الأنظار نحو الحياة الوجدانية للإنسان ، ولقد كان هذا الجانب مهملاً من جانب الفلسفة التقليدية ، وتحول منها إلى موضوع من موضوعات علم النفس . فلقد ظنت الفلسفة التقليدية ـ وقد سيطر عليها أنواع ضيقة من المذهب العقلي ـ أن العواطف والمشاعر المتغيرة ، والأحوال المتقلبة ،

والتأثيرات الوجدانية التي تبدو على العقل الإنساني ، ليست من الموضوعات المتصلة بعمل الفيلسوف .

لكن مفكري الوجودية يؤكدون ـ على العكس من ذلك ـ أن مثل هذه الموضوعات ذات أهمية قصوى ، لأنها تكشف عن الذات بكل مافيها من حياة وتدفق ، كما أنها وسيلة ربط هذه الذات بالعالم الذي يحيا فيه أناس غيرنا[١] .

(٥) التيار البنيوي

تشكل البنيوية structuralism حلقة في السلسلة الطويلة من تلك الجهود والمحاولات التي تستهدف جعل دراسة الإنسان علماً دقيقاً . ولقد بلغت البنيوية باعتبارها اتجاها فكرياً وفلسفياً ، أوج عظمتها في أواخر الستينات من هذا القرن .

والواقع أن المد االبنائي ـ في فترة الذروة هذه ـ قد وصل إلى مجالات وميادين متنوعة كثيرة . ففي مجال اللغويات كان « جاكوبسون وشومسكي يقودان حركة نشطة اتخذ منها الكثيرون نموذجا ومثالا يحتذى في ميادين أخرى . وفي ميدان التحليل النفسي كان « لاكان Lacan » ، يجذب انتباه معاصريه بنظرته الجديدة إلى هذا العلم الذي كان يبدو ، قبل نشر بحوثه ، في حالة ركود نسبي . وفي النقد الأدبي كان « بارت R.Barthes » يفتتح عهداً جديداً في تفسير النصوص على أساس بنائي ، وفي الميدان الفلسفي كان مفكر ميال إلى المحافظة مثل « فوكو Foucault » يبهر جماهير المثقفين برؤيته الجديدة في كتابه المشهور « الكلمات والأشياء » .

على أن هذا الانتشار الذي جعل من البنائية مذهباً فلسفياً شاملاً ، ما يقرب من عشر سنوات ، لاينبغي أن يخفي عنا حقيقة هامة ، وهي أن البنائية لم تصبح

---

(١) علي عبدالمعطي محمد : تيارات فلسفية معاصرة ، ص ص ٥٣٣-٥٣٤ .

مذهبا فلسفيا إلا لأن المتخصصين قد تلبثوا في ذلك الوقت بالذات إلى الامكانات الخصبة التي تكمن في فكرة « البناء » أما الفكرة ذاتها ، وأما مبدأ التفكير من خلال « بناءات » ، فكان معروفا قبل ذلك بوقت طويل .

وعلى هذا الأساس نستطيع أن نقول أن البنائية هي قبل كل شيء « منهج » في التفكير ، وبهذا المعنى كانت موجودة منذ عهد بعيد ، ولكنها لم تصبح « مذهباً » فلسفيا إلا بعد أن تنبه بعض المفكرين ، بطريقة واعية ، إلى أهمية هذا المنهج وحددوا معالمه بوضوح بعد أن كان يطبق بطريقة ضمنية دون وعي بكافة أبعاده[1] .

وقد تبدو كلمة « البنية » ـ التي اشتق منها لفظ « البنيوية » ـ كلمة عادية مألوفة لنا تقترب في أذهاننا من معنى « الشكل » أو « الصورة » . ولعل هذا هو ما دفع ببعض الباحثين إلى القول : « كل شيء ـ إلا أن يكون معدوم الشكل تماما ـ له « بنية » ، ومن ثم لايضيف هذا اللفظ شيئا إلى مافي ذهننا .

وعلى أية حال فإن لفظ « البنية Structure » في اللغة الإنجليزية أو ما يناظره في اللغات الأوروبية مشتق من الفعل اللاتيني Stuere بمعنى « يبني » أو « يشيد » فحين يكون للشيء « بنية » فإن معنى ذلك أنه ليس بشيء « غير منتظم » أو « عديم الشكل » ، بل هو من التقارب بين معنى « البنية » ومعنى « الصورة » ، مادامت كلمة « بنية » تحمل في أصلها معنى المجموع أو « الكل » المؤلف من ظواهر متماسكة يتوقف كل منها على ما عداه ، أما معناها في اللغة العربية فإن كلمة « البنية » مشتقة من الفعل « بنى ، يبني ، بناء ، وبناية ، وبنية » وقد تكون « بنية »

---

(١) فؤاد زكريا : الجذور الفلسفية للبنائية ، حولية كلية الآداب بجامعة الكويت ، عام ١٩٨٠ ، ص ص ٥-٦ .

الشيء ـ في اللغة العربية ـ هي « تكوينه » ، ولكن قد تعني أيضا « الكيفية التي شيّد على نحوها هذا البناء أو ذاك » .

ومن هنا نتحدث عن « بنية المجتمع » أو « بنية الشخصية » أو « بنية اللغة » . وحين كان أهل اللسان العربي يفرقون في اللغة بين « المعنى » و« المبنى » فإنهم كانوا يقصدون بكلمة « مبنى » ، « ما يعنيه اليوم بعض علماء اللغة بكلمة بنية »[1] .

هذا من الناحية اللغوية ، أما معنى « البنية » من المنظور العلمي والفلسفي ، فإننا نواجه بعدة معاني وتصريفات لهذه الكلمة : وها هو « لالاند » يعرّف البنية بأنها « نسق أو كل مؤلف من ظواهر متضافرة بحيث تكون كل ظاهرة فيها تابعة للظواهر الأخرى ، ولايمكن أن تكون ماهي عليه إلا في علاقتها بتلك الظواهر . وفي هذا المعنى تكون العلاقات هي التي تعطي لهذا النسق وحدته وتوضح وظيفته ، ولايمكن فهم أية ظاهرة فيها بمعزل عن الظواهر الأخرى داخل النسق ، إذ لا قيمة للعناصر الجزئية المكونة للبنية إلا بالنظر إلى العلاقات القائمة بينها والتي تربط هذه العناصر بعضها إلى البعض الآخر ، وتؤلف بينها في نسق محدد المعالم أو منظومة محددة»[2] .

والواقع أن علم اللغة كان مصدراً من أهم مصادر البنائية ، وهو مصدر كان معترفاً به صراحة في كتابات البنائيين ، على حين أن تأثير فلسفة كانط في تفكيرهم كان ضمنيا في أغلب الأحيان . ولهذا الارتباط بين البنائية وبين اللغويات مبررات

(١) محمد مهران : مدخل في الفلسفات المعاصرة ، ص ص ٩٢ـ٩٣ .

(٢) المرجع السابق ، نفس الموضع .

وانظر : Chappell, V.C., Ordinary Language, edited by chappell New Jersey, 1964 .

قوية : إذ لايوجد « بناء » بالمعنى الصحيح إلا لما هو لغوي ، وجميع المجالات المعروفة لايصبح لها بناء إلا حين تتخذ طابعا لغويا .

دور اللغة في الفكر البنيوي

وعلاوة على ذلك فإن للغة بالذات ميزات خاصة جعلت النموذج اللغوي يحتل مكانة خاصة في تفكير البنائيين . ذلك لأن اللغويين ، منذ أيام العالم السويسري المشهور « دي سوسير » في أوائل القرن العشرين ، درسوا عناصر اللغة والسمات المميزة لعلاقاتها بوصفها انساقاً لا علاقة لها بالعالم الذي تعبر عنه أو تدل عليه ، فكانوا بذلك يطرحون مشكلات بنائية خالصة ويضربون مثلا يحتذى للعلوم الانسانية الأخرى التي لم تكن قد وصلت بعد إلى مرحلة الاستقلال عن مضموناتها واكتشاف تركيباتها الخالصة . أي أن نجاح اللغويات ـ وهي قبل كل شيء علم إنساني ـ في بلوغ مرتبة العلم المنضبط كان عاملاً مشجعاً للباحثين في الميادين الأخرى للدراسات الإنسانية والإجتماعية على الاقتداء بهذا العلم الناجح في منهجه ، وفي الهدف الذي يرمي إلى تحقيقه . ولقد عبر « ليفي ستروس » عن هذه العلاقة بين اللغويات وسائر العلوم الإنسانية تعبيرا صريحاً واضحا بقوله : « إننا نجد أنفسنا ، إزاء علماء اللغة ، في وضع حرج . فطوال سنوات متعددة كنا نشتغل معهم جنبا إلى جنب ، وفجأة يبدو لنا أن اللغويين لم يعودوا معنا ، وإنما انتقلوا إلى الجانب الآخر من ذلك الحاجز الذي يفصل العلوم الطبيعية الدقيقة عن العلوم الإنسانية والاجتماعية[1] .

من كل ما تقدم نلاحظ أن البنية هي نسق كلي من العلاقات الكامنة خلف التغيرات . وبهذا المعنى تكون العلوم بنيوية ، لأن العالم لايدرس سوى أنساق من العلاقات القائمة بين ظواهر متماسكة ، ولعل هذا ما عناه « ليفي ستروس » في

---

(١) فؤاد زكريا : الجذور الفلسفية للبنائية ، ص ٨ .

معرض حديثه عن العلوم الإنسانية ، حين قال : « إما أن تكون العلوم الإنسانية بنيوية وإما ألا تكون علوما على الاطلاق ، لأنها لا تملك القدرة على التبسيط العلمي اللهم إلا إذا أصبحت بنيوية .

هذه نظرة عامة ومختصرة لمعنى البنية وما يميز المنهج البنيوي باعتباره نمطا من التفكير ، ولعل من أهم الأسباب التي أدت إلى ظهور البنيوية في حياتنا المعاصرة يرجع إلى الاهتمام الزائد والجهد المتواصل لتطوير العلوم الإنسانية لتلاحق تقدم العلوم الطبيعية ، لأن جميع المحاولات التي بذلت قبل ذلك لم تكن مجدية وذلك لمغالاتها في التجريد والاهتمام بالذات الإنسانية دون العلاقات الموضوعية التي تربط بين الناس . ومن هنا جاءت البنيوية لتتفادى مثل هذه الأخطاء بهدف تحقيق التطور المنشود في العلوم الإنسانية . يقول جان لاكروا : « البنيوية هي ذلك المنهج الذي ساعد العلوم الإنسانية في هذا العصر على تحقيق تقدم عظيم »[1] .

---

(١) محمد مهران : مدخل في الفلسفات المعاصرة ، ص ٩٧ .

ثالثاً: المذاهب الاقتصادية المعاصرة

(١) ظهور الفكر الاقتصادي المنظم

لا نكاد نرى عند الكتّاب في الاقتصاد الغربي شيئا ذا قيمة قبل كتابات « التجاريين » ، وهم طبقة جديدة من التجار المغامرين قاموا على أنقاض النظام الإقطاعي الذي ساد أوروبا طيلة العصور الوسطى . ومن أبرز الكتاب التجاريين في الغرب « توماس مَنْ Thomas Mun » في إنجلترا و « جين بودن Jean Bodin » في فرنسا و « انطونيو سيرا Antonio Serra » في إيطاليا[١] . ومن أبرز أفكار هذا الإتجاه :

١ ــ اعتبار الذهب والفضة أهم أنواع الثروة ، ولذلك ،

٢ ــ على الدولة العمل بكافة السبل لزيادة ما تملك من الذهب والفضة[٢] .

٣ ــ الصادرات تجلب الثروة للدولة[٣] .

ثم ظهر في فرنسا كتاب المدرسة الإقتصادية التي يُطلق عليها اسم « الطبيعيين أو الفيزيوقراطيين » ، وكانت هذه المدرسة أول من قام بتحليل إقتصادي متماسك « بالإستناد إلى نظام الطبقات الإجتماعية »[٤] ، ومن أشهر

---

(١) د. صبحي تادرس وزميلاه ، مقدمة في علم الاقتصاد ، دار الجامعات المصرية ، الاسكندرية ، (بدون تاريخ) ص٥٣ .

(٢) المصدر السابق ، ص ٦٩ .

(٣) جوان روبنسون وزميلها ، مقدمة في علم الاقتصاد الحديث ، تعريب د. فاضل عباس مهدي مراجعة د. محمود عبدالفضيل ، دار الطليعة ، بيروت ، ١٩٨٠ ، ص٢٧ .

(٤) المصدر السابق ، ص ٣١ .

كتاب هذه المدرسة « فرانسوا كويناي Francois Quesnay » (١٦٩٤ ـ ١٧٧٤م) ومن أبرز الأفكار الإقتصادية لهذه المدرسة :

١ ـ تخضع الظواهر الإقتصادية لقوانين طبيعية ، ولذا لايجب التدخل فيها وتركها لتقوم بوظائفها بصورة تلقائية[١] .

٢ ـ الأرض هي المصدر الوحيد المنتج للفائض ، والزراعة هي الحرفة الوحيدة المنتجة والمصدر الوحيد للثروة[٢] .

لقد كانت تحليلات هذه المدرسة تبريراً للنظام الإجتماعي القائم وكانت في جوهرها دعوة لقبول هذا النظام الذي عاش مفكرو هذه المدرسة ضمنه[٣] .

وهكذا قامت على يد المدرسة الطبيعية أولى دعائم مذهب إقتصادي عرف في الفكر الإقتصادي بإسم « المذهب الحرّ » ، الذي يعتمد أساسا على حرية الفرد ، وإبراز أهمية مصلحته الشخصية في تدعيم إقتصاد المجتمع .

ولكن الذي ينسب إليه تدعيم هذا المذهب تدعيما قويا هي المدرسة الإقتصادية الكلاسيكية في بريطانيا بزعامة المفكر الإقتصادي الذائع الصيت « آدم سميث ١٧٢٣ ـ ١٧٩٠م) ، صاحب الكتاب المشهور « **ثروة الأمم** » الذي نشر عام ١٧٧٦م ، وغطى بشهرته على الفكر الاقتصادي السابق . ومن زعماء هذه المدرسة الكلاسيكية أيضا « ديفيد ريكاردو David Ricardo » (١٧٧٢ ـ ١٨٢٣) و « جون ستيورات مل » (١٨٠٦ ـ ١٨٧٣) .

---

(١) د. صبحي تادرس وزميلاه ، المصدر المتقدم ، ص٦٩ .
(٢) المصدر السابق ، ص٦٩ ، جوان روبنسون وزميلها ، المصدر المتقدم ، ص ٣٢ .
(٣) انظر : جوان روبنسون وزميلها ، المصدر السابق ، ص ٣٢ ـ ص٣٣ .

نشأت المدرسة الكلاسيكية في بدء عصر الثورة الصناعية واختراع الآلات التي ضاعفت الإنتاج بسرعة ، وقد عكست آراء هذه المدرسة الواقع الإقتصادي الجديد ورسخت بذلك دعائم المذهب الإقتصادي المعروف بالمذهب « الرأسمالي Capitalism » الذي تعتبر أفكار « التجاريين » و « الطبيعيين » مراحل في تطور « المذهب الرأسمالي » ، هذا المذهب الذي جرت عليه تطورات وتعديلات بعد المدرسة الكلاسيكية المشار إليها آنفا كما سنوضح فيما يلي .

أما أبرز أفكار « آدم سميث » الإقتصادية فهي :

١ ــ العمل بكل أنواعه هو العنصر الأساسي للإنتاج ، والإنتاج هو أساس الثروة . وعليه فالعمل هو الخالق للثروة ، باستثناء « هبات الطبيعة »[١] .

٢ ــ تقسيم العمل والتخصص في الأعمال والمهن عامل أساسي في زيادة الانتاج[٢] ، ويرى بعض الكتاب أن هذه الفكرة هي « الفضيلة الرئيسية لآدم سميث »[٣] .

٣ ــ هناك ما أسماه « اليد الخفية Invisible Hand » التي تعمل على تنظيم النشاط الإقتصادي ، فالفرد وهو يعمل لتحقيق مصلحته الخاصة يراعي دون أن يشعر أو يقصد المصلحة العامة ، وبهذا تتفق المصلحة الشخصية للمنتج مع المصلحة العامة .[٤] .

---

(١) جوان روبنسون وزميلها ، المصدر السابق ، ص ٣٨ ، د. حسن كمال حسنين وزميلاه ، دراسات في أصول علم الاقتصاد ، مكتبة عين شمس ، ١٩٧٥ ، ص٤٨ .

(٢) د. حسن كمال حسنين وزميلاه ، المصدر السابق ، ص٤٨ .

(٣) جوان روبنسون وزميلها ، المصدر السابق ، ص٤٠ .

(٤) د. صبحي تادرس وزميلاه ، المصدر المتقدم ، ص ٥٧ .

٤ ـ لأن المصلحة العامة تتحقق تلقائيا فيجب على الدولة أن لا تتدخل في النشاط الإقتصادي للأفراد ، ولذا رفع « سميث » شعار : « دعه يعمل Laissez Faire » الذي كان شعاراً للنظام الرأسمالي ، ومع ذلك فيمكن للدولة أن تنتج المواد النافعة للمجتمع إذا لم يقم الأفراد بذلك[١] .

أما ريكاردو « فله نظريات كثيرة في علم الإقتصاد »[٢] أبرزها نظريته المسماه « نظرية الحد الحديدي للأجور » ، والتي مفادها أن أجور العمال تميل باستمرار إلى الثبات عند حد أدنى هو « حدّ الكفاف » الذي يُبقي العامل على قيد الحياة ، ذلك أنه لو حدث ارتفاع في الأجور فإن هذا سيؤدي إلى تحسين مستوى معيشة العامل وبالتالي إلى إنجابه عددا أكبر من الأبناء ، فيؤدي هذا إلى زيادة عدد العمال (لأن العمال في نظره ينجبون عمالاً) فتنخفض الأجور ، ولو حدث انخفاض في الأجور عن حدّ الكفاف فإن مستوى معيشة العمال سينخفض مما يؤدي إلى زيادة في الوفيات وبالتالي قلة عدد العمال فترتفع الأجور من جديد . ويرى ريكاردو ضرورة تدخل الدولة لتحقيق مستوى معيشة ملائم للعمال[٣] .

وبالنسبة للنشاط الإقتصادي بين الدول يؤمن ريكاردو « بسياسة الحرية الإقتصادية » ، وتخصص كل دولة في عدد من المنتجات التي تتميز فيها على الدول الأخرى مما يعود بالنفع على جميع الدول .

أما « جون ستيورات مل » فقد ارتبطت آراؤه الاقتصادية بمذهبه الفلسفي المعروف « بمذهب المنفعة » ، والذي يرى أن الخير الأقصى للإنسان هو تحقيق أكبر

---

(١) د. حسن كمال حسنين ، المصدر المتقدم ، ص ٤٨ .

(٢) المصدر السابق ، ص ٤٨ .

(٣) المصدر السابق ، ص ٤٩ ، وكذلك : د. صبحي تادرس وزميلاه ، المصدر المتقدم ، ص ٥٨ ـ ٥٩ .

(٤) المصدر السابق ، ص ٥٩ .

قدر من السعادة لأكبر قدر من الناس ، وقد فتحت أفكاره الباب لتدخل الدولة في النشاط الإقتصادي لإصلاح الانحرافات الناجمة عن ممارسة الحرية الفردية[1] .

لقد كان الفكر الاقتصادي الغربي الذي أشرنا إليه آنفاً معبراً عن الظروف الإجتماعية والإقتصادية وعن المناخ السياسي القائم ، وعندما تغير « المناخ السياسي والأيديولوجي » في القرن التاسع عشر والقرن الحالي كان لابد للفكر الإقتصادي أن يواكب التغيرات الجديدة ويتعرض لتفسير المشكلات الإقتصادية التي طرأت نتيجة هذه التغيرات التي كان من أبرزها انتقال « تركز الصدام الاجتماعي من تناقض الرأسمالي مع مالك الأرض إلى التعارض بين العمال والرأسماليين »[2] ، وهكذا ظهرت مدرسة إقتصادية جديدة أطلق عليها اسم « الكلاسيكية الجديدة » على الرغم مما بين آراء ممثليها من اختلافات ، وظل هذا الاتجاه الجديد قائما في الغرب حتى ثلاثينات هذا القرن تقريبا ، وبعد الحرب العالمية الثانية ظهر تجديد أو انتعاش في المدرسة الكلاسيكية الجديدة . وهذا التطور في الفكر الإقتصادي هو تطور ضمن مذهب إقتصادي واحد هو « المذهب الرأسمالي » أو « نظام المشروعات الخاصة »[3] ، (والتسمية الأولى هي التسمية الشائعة في الاستعمال) ، وهذا المذهب الإقتصادي (أي الرأسمالي) يعبر عن النظام الإقتصادي الذي ساد أوروبا ثم أمريكا ومعظم دول العالم الغربي بعد انهيار نظام الإقطاع

إلا أن التغيرات التي أفرزها هذا النظام والتي كان أبرزها التعارض بين العمال وأصحاب رؤوس الأموال كانت سبباً في ظهور فكر إقتصادي مضاد للفكر

---

(١) د. حسن كمال حسنين ، المصدر المتقدم ، ص ٥١-٥٢ .

(٢) جوان روبنسون وزميلها ، المصدر المتقدم ، ص ٦٥ ، وانظر أيضا ص٦٤ .

(٣) د. أحمد أبو اسماعيل و د. سامي خليل محمد ، الاقتصاد ، دار النهضة العربية ، القاهرة ١٩٧٩ ، ص ١٦٢ .

الرأسمالي هو « الفكر الاشتراكي أو الجماعي » الذي يرى أنه لا سبيل إلى إصلاح النظام الرأسمالي إلا بالقضاء عليه[١] .

وهكذا وجد في الغرب بعد منتصف القرن التاسع عشر مذهبان فكريان في مجال الاقتصاد هما « المذهب الرأسمالي » و « المذهب الإشتراكي » ومع محافظة كل مذهب على أبرز خصائصه الأساسية إلا أنه أصاب هذين المذهبين الكثير من التعديلات والتغيرات في محاولة من كل مذهب لسد مافيه من ثغرات وتلافي مافيه من عيوب ، وبرغم هذه المحاولات الإصلاحية ، فإن المشكلات الاقتصادية التي يعاني منها العالم الغربي في جانبيه الرأسمالي والإشتراكي في الوقت الحاضر لا تزال قائمة ولم يستطع الفكر الإقتصادي وضع الحلول الشافية لها ، الأمر الذي يعكس قصور هذا الفكر الذي كثيراً ما يغفل عن عوامل أخرى غير إقتصادية تؤثر في الظواهر الإقتصادية ، كما يقرر علماء الإقتصاد ذلك بأنفسهم[٢] .

سنعرض فيما يلي لهذين النظامين أو المذهبين الاقتصاديين مبينين أهم الأفكار والمبادىء التي يرتكز عليها كل نظام ، ثم نشير إلى أهم التعديلات التي لحقتها ، ثم نبين بعد ذلك أوجه النقد التي وجهت إلى كل مذهب .

---

(١) د. صحبي تادرس وزميلاه ، المصدر المتقدم ، ص٦٤ .
(٢) انظر : جوان روبنسون وزميلها ، المصدر المتقدم ، ص٢٥ .

(٢) المذهب الرأسمالي

يسود هذا النظام غالبية دول العالم الغربي ، ومع ذلك فهناك اختلافات عديدة بين هذه الدول في تطبيق هذا النظام : هناك اختلاف في نظام البنوك وفي نظام الضرائب وفي الدستور والقوانين التي تنظم النشاط الاقتصادي وفي مدى تدخل الدولة في توجيه النشاط الإقتصادي ، وكذلك في مصادر الدخل وفي الإنتاج وغير ذلك[١] . . وبرغم هذه الاختلافات فإن هناك عناصر أو مبادىء مشتركة يقوم عليها هذا النظام تعتبر دعائمه الأساسية .

قبل تحديد هذه الخصائص الأساسية سنعرّف النظام الرأسمالي فنقول : النظام الرأسمالي هو ذلك النظام الإقتصادي « الذي تسوده الملكية الخاصة لعناصر الانتاج دون قيود على هذه الملكية »[٢] ، والذي يمارس فيه الأفراد حرية العمل واختيار المشروعات الاقتصادية دون تدخل من أي سلطة ، كما يمارس فيه الأفراد المستهلكين حريتهم في الإنفاق والشراء واختيار السبل التي ينفقون فيها دخلهم[٣] دون أية قيود أو تدخل من أية سلطة يمكن أن تحدَّ من هذا النشاط .

واضح من هذا التعريف تركيز هذا النظام على الحرية الفردية سواء في الملكية أم العمل والانتاج أم الاستهلاك ، ولذلك يسمى هذا النظام أيضا بـ « النظام الرأسمالي الحر »[٤] ، وبـ « المذهب الفردي »[٥] .

---

(١) د. أحمد أبو إسماعيل وزميله ، **الإقتصاد** ، ص ١٦٢ .

(٢) د. حسن كمال حسنين وزميلاه ، المصدر المتقدم ، ص٥٣ .

(٣) د. أحمد أبو اسماعيل وزميله ، المصدر المتقدم ، ص ١٦٤ ، ١٦٥ .

(٤) د. حسن كمال حسنين وزميلاه ، المصدر المتقدم ، ص ٥٣ وما بعدها .

(٥) د. صبحي تادرس وزميلاه ، **مقدمة في علم الإقتصاد** ، ص ٥٢ وما بعدها .

أما الدعائم الأساسية لهذا النظام (والتي أشار إليها التعريف السابق) فنوضحها كالآتي :

أولا : الملكية الخاصة : حق الأفراد في تملك عناصر الإنتاج هو الدعامة الأساسية الأولى للنظام الرأسمالي ، وحق التملك يعني في ظل هذا النظام حرية المالك في التصرف بما يملك من استثمار وتشغيل وتأجير وبيع وشراء . . الخ .

وقد تكون الملكية الخاصة في صورة « ملكية مشتركة » ، ذلك أن هناك بعض المشروعات أو الأنشطة الإقتصادية كصناعة السيارات أو البنوك تحتاج حتى تؤدي عملها بكفاءة لأن تكون كبيرة ، الأمر الذي لايستطيعه مالك واحد ، فتؤسس الشركات لمثل هذه المشروعات وتكون الملكية الخاصة في هذه الحالة « ملكية مشتركة »[1] .

وللملكية الخاصة مزايا ، منها حرص الفرد على المحافظة على ممتلكاته والعناية بها واستخدامها بالصورة الأمثل ، فهو الذي يجني ريعها إذا كانت منتجة وهو الذي يتحمل الخسارة إذا وقعت ، بالإضافة إلى أن الملكية تعطي الإنسان شعورا بالقوة والاستقلال والفخر[2] .

ولاشك أن حق الملكية الخاصة يتمشى مع الطبيعة الإنسانية التي يكاد يكون حب التملك فيها غريزة فطرية ، ولكن هذه الغريزة ، شأنها شأن جميع الغرائز الإنسانية ، إذا ما أسرف في إشباعها دون ضوابط فإنها ستؤذي صاحبها كما سيصل الأذى إلى المجتمع .

---

(١) د. أحمد أبو اسماعيل وزميله ، المصدر المتقدم ص ١٦٣ ، ١٦٤ .
(٢) المصدر السابق ، ص ١٦٣ ، ١٦٤ .

لقد أغفلت الحكومات الرأسمالية الغربية في البداية هذه الحقيقة فكانت حرية التملك فيها غير مقيدة بأية ضوابط ، فتمادى أصحاب رؤوس الأموال والملّاك في ممارسة هذه الحرية ، وحصلت أضرار جسيمة على مستوى الأفراد وعلى مستوى المجتمع ، فاضطرت الحكومات للتدخل ووضع بعض « القيود على حقوق وسلطات أصحاب الملكيات الخاصة »[١] ، وهذه القيود تتجه إلى الإزدياد في المرحلة المعاصرة لدى جميع البلدان الرأسمالية .

ثانيا : حرية المشروعات : وهذه الحرية متصلة بحق الملكية الخاصة ، وتعني أن الفرد حرّ في اختيار نوع النشاط الإقتصادي الذي يرغب أن ينمي دخله ويزيد من رأسماله من خلاله ، سواء كان ذلك تجارة أم عملاً أم وظيفة أم إقراضاً للأموال بربح (أي بالربا) وغير ذلك من المشروعات والسبل ، وبناء على هذه الحرية لايوجد سبيل موصد أمامه أو ممنوع ، لهذا وجد في المجتمعات الرأسمالية من ينمّي رأسماله عن طريق مشروعات لا أخلاقية كدور القمار والبغاء التي توجد جنبا إلى جنب مع المشروعات الجادة النافعة . وهذه الحرية في اختيار الفرد للنشاط الإقتصادي تتيح للأفراد « حرية التجربة والاختراع » ، فللفرد الحرية في أن يجرب مشروعات جديدة مبتكرة لزيادة دخله ، فإذا نجح يكون قد أفاد نفسه وأفاد المستهلكين ، وإن فشل يتحمل هو نتيجة فشله[٢] .

ولاشك أن « حرية المشروعات » هذه تخلق جوّاً من المنافسة بين المنتجين بصورة تلقائية ، فكل منتج حريص على النجاح ولايتحقق له ذلك إلا إذا كانت منتجاته أفضل فيقبل المستهلكون على شرائها ، ولكن المنافسة مرتبطة بعوامل أخرى كما سنوضح بعد قليل .

---

(١) المصدر السابق ، ص ١٦٤ .

(٢) د. أحمد أبو اسماعيل وزميله ، المصدر المتقدم ، ص ١٦٥ .

وكما هو الحال في جميع الحريات ، إذا ما أفرط الإنسان في استخدامها ، يترتب على ذلك أضرار على مستوى الأفراد وعلى مستوى المجتمع ، فكذلك الافراط في استخدام هذه الحرية ـ والتي تمثل دعامة أساسية في النظام الرأسمالي ـ اضطر الحكومات إلى التدخل وفرض أنواع من القيود والرقابة على حرية المشروعات لحماية مصالح الجماعة .

ثالثا : حرية الاستهلاك : يتمتع الفرد في ظل النظام الرأسمالي بحرية كاملة في التصرف في دخله وأمواله ، وفي السبل التي ينفق خلالها هذه الأموال ، وفي اختيار أنواع السلع أو المنتجات التي يرغب في اقتنائها أو استهلاكها . فالنظام الرأسمالي يقوم على مبدأ عدم التدخل في رغبات المستهلك لأن المستهلك وحده يعرف أكثر من الخبراء ماهو أنفع له وما يلبي حاجاته سواء كان ذلك طعاما أو شراباً أو كساءاً أو غيره من المنتجات التي يحتاجها الأفراد[١] .

ولاشك أن المستهلك حين يختار سلعة ما دون غيرها فإنه يراعي عددا من العوامل منها الثمن والجودة ، ولذا تساهم هذه الحرية في خلق المنافسة بين المنتجين . و يحدث في كثير من الأحيان أن يحاول المنتجون خداع المستهلك بذكر معلومات غير صحيحة عن منتجاتهم أو تقليد منتجات جيدة وغير ذلك مما دعى الحكومات إلى التدخل وفرض أنواع مختلفة من الرقابة لحماية المستهلك[٢] .

هذه هي الدعائم النظرية الثلاث التي يقوم عليها النظام الرأسمالي ، وعند تطبيق هذه المبادىء في الواقع ، تبرز بعض الخصائص الهامة التي تعتبر من لوازم

---

(١) المصدر السابق ، ص ١٦٥ ، ١٦٦ .

(٢) المصدر السابق ، ص ١٦٦ .

هذا النظام وأهمها ما أطلق عليه الاقتصاديون اصطلاح « جهاز الأثمان »[1] أو « جهاز الأسعار »[2] ، ثم ظاهرة « المنافسة » التي أشرنا إليها آنفا .

أما « جهاز الأسعار » فيقصد به أن أسعار السلع والمنتجات هي التي تؤثر في الظواهر الاقتصادية المختلفة وتنظمها بصورة تلقائية إلى حدّ ما ، فكل شيء تقريبا يتحدد وفقا للأسعار ، فتكاليف الانتاج تتوقف على أسعار عناصر الإنتاج ، والايرادات تتوقف على أسعار البيع ، وما يختاره المستهلك يتوقف في جانب كبير منه على الأسعار ، وصافي الأرباح التي يحصل عليها المنتج أو التاجر الوسيط بين المنتج والمستهلك يتوقف أيضا على الأسعار[3] .

ويرتبط « جهاز الأسعار » بالعرض والطلب ، فإذا كانت إحدى السلع نادرة نسبيا ، فإن زيادة الطلب عليها والرغبة في امتلاكها ترفع سعرها ، أما إذا أحجم المستهلكون عن سلعة ما فإن ذلك يقلل سعرها ، وقد يؤدي ذلك إلى خسارة المنتج .

وهكذا فإن « جهاز الأسعار » يقدم مؤشرات عديدة ، فهو يشير إلى ما يفضله جمهور المستهلكين ، وبالتالي إلى نوع المنتجات التي يحتاجها السوق ، فيعمل المنتجون في ضوء ذلك ويوجهون جهودهم لانتاج السلع المرغوب فيها . فالأسعار في النظام الرأسمالي « توجه الإنتاج وتحدد نصيب الفرد من الدخل وتحدد الكمية التي يستهلكها من السلع والخدمات »[4] .

---

(١) د. حسن كمال حسنين وزميلاه ، المصدر المتقدم ، ص ٥٤ وما بعدها .
(٢) د. أحمد أبو اسماعيل وزميله ، المصدر المتقدم ، ص ١٦٦ وما بعدها .
(٣) د. حسن كمال حسنين وزميلاه ، المصدر المتقدم ، ص ٥٤ .
(٤) المصدر السابق ، ص ٥٤ .

ومع أن « جهاز الأسعار » يعمل على تنظيم الانتاج والاستهلاك من خلال ما يقدمه من مؤشرات إلا أنه قد يعطي نتائج غير مرضية في بعض الأحيان خصوصا إذا كان هناك طبقات ذات دخول عالية وأخرى ذات دخول منخفضة فيتجه الإنتاج إلى الكماليات التي تطلبها الطبقة ذات الدخل المرتفع[١] ، أو قد لاتكون سرعة الاستجابة في الإنتاج متوافقة مع ازدياد الطلب فيتم الإنتاج بعد أن يقل الطلب . ويحاول رجال الإقتصاد تلافي مثل هذه الأمور عن طريق الدراسات العلمية التي تحاول مراعاة جميع المتغيرات أو العوامل التي تؤثر على النشاط الإقتصادي . ليتحكموا في النهاية في « جهاز الأسعار » بدلا من تحكم أو على الأقل توجيه « جهاز الأسعار » للإنتاج والنشاط الإقتصادي[٢] .

أما الخاصية الثانية من خواص النظام الرأسمالي والتي تلزم عن تطبيق المبادىء النظرية له ، فهي - كما أشرنا آنفا - « ظاهرة المنافسة » ويقصد « بالمنافسة » هنا بذل كل من المنتج والمنظم أو الوسيط جهده في تسويق إنتاجه ، وجعل المستهلكين يقبلون على شرائها دون غيرها من المنتجات المماثلة ، وهذا التنافس يؤدي بالمنتج إلى تحسين إنتاجه وإلى خفض الأسعار إلى ما يقرب من تكاليف الانتاج الفعلية ، وفي جوّ المنافسة هذا لايستطيع التاجر أن يرفع الأسعار ليحقق أرباحا عالية ، فكأن جو التنافس ، إذا ما تحقق بالفعل ، ميدان لتحقيق مبدأ « البقاء للأصلح » في مجال الإقتصاد[٣] . ولاشك أن قيام المنافسة وتوفير الظروف لممارستها هو في صالح المستهلك في الدرجة الأولى ، ولكن هذا التنافس قد لايُرضي نهم التجار والمنتجين فيلجأون إلى أساليب مختلفة لكي لايكون هناك

---

(١) د. أحمد أبو اسماعيل وزميله ، المصدر المتقدم ، ص ١٦٧ .

(٢) انظر : محمد بجاوي ، من أجل نظام اقتصادي دولي جديد ، منشورات اليونسكو ، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع ، الجزائر ، ١٩٨١ ، ص ٤٥-٤٦ .

(٣) د. حسن كمال حسنين وزميلاه ، المصدر المتقدم ، ص ٥٥ .

منافسة ، من ذلك احتكار المنتج لنوع معين من السلع ، أو اتفاق المنتجين أو التجار على أساليب واجراءات يلغون فيها المنافسة فيما بينهم ويفرضون بذلك أسعارهم على المستهلكين .

أ ـ عيوب النظام الرأسمالي

أظهر تطبيق المبادىء والأسس ، المشار إليها آنفاً ، عدداً من العيوب مما جعل المفكرون الإقتصاديون يوجهون إلى هذا النظام انتقادات أبرزها :

١ ـ تكوين الاحتكارات : لقد أدى الإنتاج الصناعي في الدول الغربية إلى ازدياد رؤوس الأموال وتراكمها ، وهذا التراكم أدى بدوره إلى ازدياد حجم المشروعات التي استطاعت بسبب ضخامة رأسمالها وحجمها احتكار أنواع من المنتجات والتحكم في السوق لصالحها على حساب المستهلكين . لقد حدثت مثل هذه الاحتكارات على مستوى الدولة والأسواق المحلية ، كما امتد الإحتكار إلى الأسواق العالمية من خلال تشكيل « الشركات العالمية » و « الشركات المتعددة الجنسية » التي أصبحت تتحكم ليس فقط في الأسعار في الأسواق العالمية ، بل وتتحكم في سياسات العديد من البلدان وخصوصا بلدان العالم الثالث ، « إن هذه الشركات تنظم الإنتاج والتوزيع على المستوى العالمي وتحقق أكبر الأرباح . إن البحث عن تحقيق أكبر قدر من الربح أدى بالشركات المتعددة الجنسية إلى العمل على إخضاع اقتصاديات الدول النامية لها ، وعلى توجيه السلطة السياسية فيها »[1] . وتسيطر الولايات المتحدة الأمريكية على أكثر من ثلثي هذه الشركات المتعددة الجنسية الهامة[2] .

---

(١) محمد بجاوي ، من أجل نظام اقتصادي دولي جديد ، ص ٤٥ .
(٢) المصدر السابق ، ص ٤٤ .

ولإعطاء فكرة عن ضخامة هذه الشركات نذكر الآتي :

ـ مجموع مبيعات شركة «فورد» أكثر من الإنتاج الوطني للدانمارك .

ـ مبيعات شركة « كريزلر » تعادل الانتاج الوطني الاجمالي لكوريا أو الفلبين .

ـ رأسمال شركة « إسو » الذي تتعامل به يزيد على مخزون الولايات المتحدة من الذهب .

ـ الأسطول المخصص لنقل البترول الذي تملكه شركة « إسو » أكبر من الأسطول الذي تملكه دولة اليونان[١] .

لقد حاولت الدول والحكومات الرأسمالية الحد بعض الشيء من الاحتكارات في السوق الداخلية ، لكنها تدعم هذه الاحتكارات في السوق العالمي الأمر الذي يعيق التنمية في دول العالم الثالث .

٢ ـ استغلال الطبقة العاملة : نتج عن ممارسة الحرية الاقتصادية في النظام الرأسمالي ظهور طبقتين : أصحاب رؤوس الأموال والعمال ، ولأنه لا مصدر للعامل غير أجره الذي يتقاضاه من صاحب العمل ، فقد تحكم أصحاب المصانع والأعمال في أجور العمال وساعات العمل واستغلوا الطبقة العاملة استغلالا بشعاً ، مما اضطر العمال إلى التكتل وتشكيل النقابات للدفاع عن حقوقهم ، كما تدخلت الحكومات كذلك من أجل تحسين أوضاع العمال ، ومع أن أوضاع العمال اليوم أفضل بكثير جداً من أوضاعهم في القرنين الماضيين ، إلا أن أصحاب رؤوس الأموال لايعدمون الوسائل لمحاولة استغلال العمال ما أمكنهم ذلك .

---

(١) انظر المصدر السابق ، ص٤٣-٤٤ .

٣ ـ حدوث الأزمات الإقتصادية : لاحظ المفكرون الإقتصاديون وجود ارتباط بين ازدهار النظام الرأسمالي وزيادة الانتاج وبين حدوث الأزمات الاقتصادية ، ولم تسلم تقريبا أي دولة من الدول الغربية الرأسمالية من مثل هذه الأزمات . ومن هذه الأزمات أزمة سنة ١٨١٥م في بريطانيا والتي قام خلالها العمال بتخريب المصانع وما فيها من آلات إعتقاداً منهم بأن الآلات هي التي سلبتهم أعمالهم . وفي عام ١٨٢٥م حصلت أزمة أخرى في بريطانيا نتج عنها إفلاس سبعين مصرفا وتضرر عدد من الدول المجاورة ، وكذلك أزمة ١٩٢٩م العالمية وغيرها من الأزمات التي تجددت تقريبا كل ثمان سنوات[١] .

أما تفسير أسباب حدوث الأزمات فقد رأى بعض المفكرين الاقتصاديين مثل « سيسموندي Sismondi » أنها ترجع إلى الزيادة الهائلة في الإنتاج وانخفاض دخول العمال ، فأدى ذلك إلى عدم وجود طلب كاف على المنتجات فتكدست المنتجات واضطر أصحاب العمل إلى الاستغناء عن عدد كبير من العمال فانتشرت البطالة وتفاقمت الأزمة[٢] .

ويرى مفكرون آخرون مثل « لودرديل Lauderdale » و « هوبسن Hobson » أن سبب الأزمات الاقتصادية يرجع « إلى سوء توزيع الثروة والدخل الذي ينتج عن اتباع سياسة الحرية الإقتصادية » ، ويرى هؤلاء المفكرون ضرورة تدخل الدولة لحل هذه الأزمات بإزالة أسبابها أي بالقضاء على سوء توزيع الدخل[٣] .

---

(١) انظر : د. حسن كمال حسنين وزميلاه المصدر المتقدم ، ص ٥٦ ، وكذلك د. صبحي تادرس وزميلاه ، المصدر المتقدم ، ص ٦٠-٦١ .

(٢) د. صبحي تادرس وزميلاه ، المصدر السابق ، ص٦١ .

(٣) المصدر السابق ، ص ٦١ ، د. حسن كمال وزميلاه ، المصدر المتقدم ، ص ٥٦ .

هذه الأزمات المشار إليها ظهرت في البلدان الغربية الرأسمالية كلازمة من لوازم هذا التنظام ، إلا أن هذا النظام أفرز قوى اقتصادية هائلة هي الشركات المتعددة الجنسية العملاقة ، والتي تستطيع ، بفضل ما لديها من قوة إقتصادية ومن معلومات عن الأوضاع الإقتصادية في جميع دول العالم ، أن تتحكم في الأسعار وأن تخلت الأزمات في أي بلد إن أرادت ذلك ، كما عبّر الكاتب المسرحي « بريخت » بحق عندما قال : « إن المجاعات لا تأتي عفواً ، لكن ينظمها تجار الحبوب »[١]

٤ ـ عدم ملائمة فلسفته القائمة على الحرية الاقتصادية لظروف الدول النامية :

لقد أثبت التطبيق الفعلي لسياسة الحرية الاقتصادية أنها لا تناسب ظروف الدول النامية المبتدئة في التصنيع ، وذلك لأن هذه البلدان غير قادرة على منافسة البلدان المتقدمة صناعيا من حيث الجودة ومن حيث الأسعار ، أما البلدان المتقدمة صناعيا مثل بريطانيا وألمانيا وأمريكا . . الخ فلا يخشى على إقتصادها من المنافسة الخارجية . ولهذا تلجأ الدول النامية إلى بعض الاجراءات لحماية المنتجات الوطنية مثل فرض الرسوم الجمركية على الواردات التي تنافس الصناعة المحلية .

وهكذا نجد أن سياسة الحرية الاقتصادية المطلقة لا تحقق مصالح جميع الدول ، بل وتعيق نمو بعضها في مجال التنمية الاقتصادية[٢] .

٥ ـ عدم وجود ضوابط للحريات في أساس النظام الرأسمالي :

أوضحنا أن المذهب الرأسمالي يقوم على أسس نظرية هي : حرية الملكية الخاصة وحرية المشروعات وحرية الإستهلاك ، دون تدخل من أية سلطة .

---

(١) محمد بجاوي ، من أجل نظام إقتصادي دولي جديد ، المصدر المتقدم ، ص ٤٦ .

(٢) انظر : د. حسن كمال حسنين وزميلاه ، المصدر المتقدم ، ص ٥٦ ـ ٥٧ ، وكذلك : د. صبحي تادرس وزميلاه ، المصدر المتقدم ، ص ٦١ ـ ٦٢ .

والواقع أن إطلاق هذه الحريات وعدم وجود ضوابط في أساس النظام هو الذي سبب حدوث العيوب المذكورة آنفاً ، مما اضطر الحكومات إلى الحد من هذه الحريات ، ومع ذلك لم تنجح هذه الاجراءات الحكومية في إنهاء الأزمات وتلافي العيوب ، وذلك لأنها ظلت إجراءات وقيود وضوابط خارجية مؤقتة لم تنفذ إلى أسس النظام ، بالإضافة إلى أن هذه القيود والضوابط تختلف من دولة لأخرى ، فظل أساس النظام هو الحرية الاقتصادية المطلقة ، وظل المنتجون وأصحاب رؤوس الأموال ينظرون إلى هذه الاجراءات والقيود على أنها أمور عارضة .

٦ ــ الهدف الرئيسي للنشاط الاقتصادي في ظل النظام الرأسمالي هو تحقيق الربح : على هذا الأساس قام النظام الرأسمالي ، فصاحب رأس المال لايفكر في الدرجة الأولى في مصلحة المجتمع أو الدولة التي يعيش فيها ، ولايفكر في مصلحة العمال الذين يعملون لديه ولا في مصلحة الفقراء من الناس ولا الأغنياء أيضا ، وإنما يفكر في الدرجة الأولى وقبل كل شيء في تحقيق أكبر قدر ممكن من الربح . لاشك أنه يحدث في كثيرمن الأحيان أن يستفيد المجتمع من نشاط الرأسمالي ولكن هذا يحدث بصورة عارضة غيرمقصودة ، وهكذا يترك النظام الرأسمالي تحقيق مصلحة المجتمع أو المستهلكين لقوة « اليد الخفية » التي ذكرها « آدم سميث » ، كماوضحنا سابقا .

٧ ــ اعتماد النظام الرأسمالي على الربا إعتماداً واسعاً : لأن تحقيق أكبر قدر ممكن من الربح هو هدف الرأسمالي الأساسي ، أباح هذا النظام الربا سواء كان الإقراض الذي أخذ عليه الربا للقيام بمشروعات ، أو لقضاء أمور شخصية ، وقد أدى الربا إلى تركيز الثروة في أيدي فئات قليلة في المجتمع ، بالإضافة إلى العديد من المشكلات التي ترتبت على ممارسة هذا النظام على نطاق واسع من خلال البنوك ، فساهم ذلك في حدوث الأزمات الإقتصادية المشار إليها آنفا .

٨ ـ عدم مراعاة أسس النظام الرأسمالي للقيم الخلقية أو الدينية : لايهتم الرأسمالي بمراعاة القيم الخلقية أو الدينية لأن هدفه الأساسي تحقيق أكبر قدر من الربح ، فالمستثمرون في مجال السينما مثلا يهمهم كثيراً التطاول على القيم الأخلاقية إذا كان ذلك يحقق لهم ربحا عاليا ، كما لايهتم منتجو المشروبات الروحية أو أصحاب دور اللهو مثلا بالالتزام بتعاليم الدين وقيمه في سبيل الحصول على الأرباح ، ومن النادر أن يتحرك قلب الرأسمالي شفقة لاستغلاله العمال الفقراء ، أو استغلال شعوب أخرى فقيرة ، ذلك أنه لايفكر إطلاقا بأن المال الذي اكتسبه سيحاسب عليه يوم القيامة ، فيتمادى في جمعه بكل وسيلة متاحة .

ب ـ أهم التعديلات التي أجريت على النظام الرأسمالي

أشرنا فيما تقدم إلى أن ممارسة الحرية الإقتصادية غير المقيدة أدى إلى ظهور الأزمات ، وأبرز العديد من العيوب ، وكان لابد أن تتدخل الحكومات ، وأن يقدم المنظِّرون الاقتصاديون أفكاراً لتلافي هذه العيوب ، والتقليل من حدوث الأزمات وخفض نسبة البطالة .

وقد اختلفت الأفكار والأساليب التي سارت عليها الدول الرأسمالية الغربية .

ومن أبرز التعديلات التي أجريت في القرن الحالي ما يلي :

١ ــ اهتمام الحكومات بتحسين أوضاع الطبقات الفقيرة والعمال وذلك بالاهتمام بالخدمات الصحية ، وإنشاء نظام الضمان الإجتماعي ومنح الإعانات للأسر الفقيرة ، وتيسير التعليم لأبناء الفقراء ، ذلك أن النظام الرأسمالي زاد الأغنياء غنى والفقراء فقراً ، فحدث تفاوت بين الطبقات . وقد ساعدت هذه

الاجراءات الحكومية على تحسين الأوضاع التي كانت متردية في القرنين الماضيين[1] .

٢ ـ الاهتمام بالإنفاق على الخدمات الترفيهية والخدمات الثانوية بجانب الخدمات الأساسية (كالصحة والتعليم المشار إليهما آنفا) ولذلك « فإننا نجد اليوم في معظم دول أوروبا أن نفقات الرفاهية والإنعاش إنما تمثل نسبة عالية من الإنفاق الحكومي إذا ما قورنت بالولايات المتحدة »[2] .

٣ ـ إدخال بعض التطبيقات الاشتراكية من ذلك تأميم (أي تحويل الملكية الخاصة إلى ملكية عامة) بعض مراكز الإنتاج الاستراتيجية ، ومن أمثلة ذلك تأميم الحكومة البريطانية لبنك إنجلترا ولمصانع الفحم وصناعة الصلب وغيرها[3] . ومن التطبيقات الاشتراكية التي أدخلتها الحكومات الغربية على النظام الرأسمالي فكرة « التخطيط الإقتصادي » التي تعتبر فكرة رئيسية في النظام الإشتراكي ، وقد تفاوتت الدول الرأسمالية الغربية في تطبيق « التخطيط الإقتصادي » ففي فرنسا يوجد « هيئة مركزية للتخطيط » تتناول في خططها تفصيلات جزئية ، ويطلق على نوع التخطيط الذي تمارسه فرنسا « التخطيط الدلالي Indicative Planning » ، أما الولايات المتحدة فتأخذ بما يسمى « التخطيط المتحفظ Conservative Planning » ، ويهتم برسم السياسة المالية والسياسة النقدية للحكومة دون الدخول في التفصيلات[4] .

٤ ـ إنشاء السوق الأوروبية المشتركة أو الجماعة الأوروبية : يعتبر الإقتصاديون أن

---

(١) د. أحمد أبو اسماعيل وزميله ، المصدر المتقدم ، ص ١٧٣ .
(٢) المصدر السابق ، ص ١٧٣ .
(٣) المصدر السابق ، ص ١٧٢ .
(٤) انظر المصدر السابق ، ص ١٧٢ ـ ١٧٣ .

إنشاء هذه السوق المشتركة بين الدول الأوروبية أحد الأسباب الرئيسية التي حافظت على النظام الرأسمالي في القارة الأوروبية ، فكانت « محاولة ناجحة لإنعاش التجارة بين دول أوروبا مما ساعد على رفع معدل الناتج القومي للدول الأعضاء »[1] ، بعد أن تأكد لهذه الدول أن تجزئة السوق الأوروبية ليس في صالحها ، وأن في تعاونها وفتح الأسواق بينها مصلحة لها جميعا ، ودعم للنظام الاقتصادي السائد فيها . ولاشك أن إيجاد هذه السوق المشتركة قد فرض قيودا على مبدأ الحرية الإقتصادية ، إذ صيغت العديد من القوانين لتنظيم النشاط الإقتصادي بين هذه الدول الأمر الذي يتعارض مع أساس النظام الرأسمالي ، ونعني مبدأ الحرية الاقتصادية المطلقة .

(٣) النظام الاشتراكي (الجماعي)

ترجع جذور الأفكار الاشتراكية إلى عهود قديمة ، فمن أقدم من دعا إلى أفكار اشتراكية في المال والنساء والأطفال « أفلاطون » الفيلسوف اليوناني المشهور (٤٢٨ ق.م. - ٣٤٨ ق.م.) و « مزدك » أحد مفكري الفرس في القرنين الخامس والسادس الميلادي الذي دعا إلى الإشتراكية في المال والنساء وابتلى الناس به وبأتباعه ردحا من الزمن[2] .

إلا إن الإشتراكية كفكر اقتصادي منظم وكنظام إقتصادي لم تظهر إلا بعد الثورة الصناعية التي عمت البلدان الأوروبية وبعد أن ظهرت عيوب النظام الرأسمالي قوية وحادّة والتي منها (كما ذكرنا في نقد المذهب الرأسمالي) ظهور

---

(١) المصدر السابق ، ص ١٧٣ .

(٢) د. عبدالمنعم النمر ، إسلام لا شيوعية ، مكتبة غريب ، القاهرة ، ١٩٧٦ ، ص ١٠-١٢ .

الأزمات وسوء توزيع الثروة بحيث تركزت في أيدي فئة قليلة من الناس ، ثم سوء استغلال هذه الفئة المالكة لرؤوس الأموال والمشروعات المختلفة للعمال ، مما أدى إلى تردي أوضاعهم ألى درجة سيئة للغاية في جميع النواحي : الأجور وساعات العمل والأوضاع السكنية والإجتماعية والصحية والتعليمية ، وكان لابد أن يحدث رد فعل لهذه الأوضاع البالغة السوء ، وهذا ما حدث بالفعل . لقد كان ردُّ الفعل ظهور فكر يبين مساوىء وعيوب النظام الرأسمالي ويقترح فكراً أو نظاماً يزعم خلوه من مثل هذه العيوب ، وقد أطلق على هذا الفكر اسم « الفكر الإشتراكي » وقسمه بعض الكتاب إلى قسمين : « الفكر الإشتراكي المعتدل » و « الفكر الإشتراكي المتطرف » . أو « الاشتراكيون المعتدلون » و « الاشتراكيون المتطرفون » . وسنشير ألى أهم الأفكار عند كل فريق مشيرين أيضا إلى ما يجمعهما من أسس .

أ ـ الاشتراكيون المعتدلون

وُصف هؤلاء المفكرون المناهضون للنظام الرأسمالي بالمعتدلين لأنهم لم يروا الثورة والانقلابات هي الوسيلة الصحيحة لتلافي عيوب النظام الرأسمالي كالمتطرفين ، وإنما اعتقدوا أن الأصوب هو إصلاح الفساد باتخاذ عدد من الاجراءات الإصلاحية « كتحديد الملكية وفرض الضرائب التصاعدية وتعميم التعليم المجاني والأخذ بنظام الضمان الإجتماعي والتعاون وغيرها من أمور تؤدي إلى تقليل التفاوت بين الطبقات »[1] .

ومن مفكري هذا الفريق في بريطانيا « روبرت أوين (١٧٧١ ـ ١٨٥٩م) الذي كان يرى أن سوء توزيع الثروة وبؤس العمال يمكن القضاء عليهما تدريجيا

(١) د. صبحي تادرس وزميلاه ، المصدر المتقدم ، ص ٦٣ .

بتغيير البيئة وخصوصا إصلاح نظام التربية ، ثم من خلال التعاون ورفع أجور العمال وتحديد ساعات العمل ، وكان « أودين » يرفض نظام التأميم أو ثورات العمال لتحقيق مطالبهم [١] .

وفي فرنسا نادى « سان سيمون (١٧٦٠ ـ ١٨٢٥) بقيام نظام خيالي تتحول فيه السياسة إلى « علم الإنتاج » ، ويكون المواطنون الحقيقيون هم العمال والمشاركون في العمل الإقتصادي[٢] . ويُعتبر « سان سيمون » مؤسس الاشتراكية الفرنسية . وظهر كذلك « شارل فورييه » (١٧٧٣ ـ ١٨٣٧م) و « لويس بلان » (١٨١٣ ـ ١٨٨٢م) وكانت أفكارهما مشابهة لأفكار المفكر البريطاني « أوين » ، وإن كان « لويس بلان » قد أعطى للدولة دوراً هاماً في بناء النظام الجديد[٣] الذي يهدف إلى تلافي عيوب النظام الرأسمالي .

وهكذا نجد أن هؤلاء المفكرين لم يهدفوا إلى القضاء على النظام الرأسمالي قضاء تاما ولا تعديل أسسه تعديلا جذريا وإنما إدخال التعديلات والاصلاحات التدريجية على هذا النظام ، وقد استجاب المجتمع الرأسمالي للكثير مما نادى به هؤلاء المفكرين .

ب ـ الاشتراكيون المتطرفون

يرى مفكرو هذا الفريق أن السوء في النظام الرأسمالي قد بلغ غايته ، وأن اصلاحه أمر مستحيل ، فالإصلاح الحقيقي هو القضاء على هذا النظام من

---

(١) انظر المصدر السابق ص ٦٣-٦٤ .
(٢) د. حسن كمال حسنين وزميلاه ، المصدر المتقدم ، ص ٦٥ .
(٣) د. صبحي تادرس وزميلاه ، المصدر المتقدم ، ص ٦٤ .

أساسه ، ويتم ذلك التغيير بثورة العمال الكادحين على أصحاب رؤوس الأموال وتجريدهم من الأموال والسلطة وإقامة نظام جديد هو النظام الإشتراكي[١] .

وأول من نادى بهذا الأسلوب « كارل ماركس » (١٨١٨ ـ ١٨٨٣م) ، وهو يهودي ، وصديقه « فردريك انجلز » (١٨٢٠ ـ ١٨٩٥م) . و قد حاول « ماركس » أن يميز أفكاره الإشتراكية عن أفكار الاشتراكيين السابقين ، المشار إليها آنفا ، فسمى دعوته « بالإشتراكية العلمية الماديّة »[٢] .

أما أبرز الأفكار التي نادى بها « ماركس » ومن تابعه فهي :

١ ـ إعتبار النظام الرأسمالي نظاما فاسداً يقوم على استغلال الطبقات البرجوازية وأصحاب رؤوس الأموال للعمال وسلب ناتج عملهم . وهو في نظرهم « مبني على سلسلة من المتناقضات »[٣] ويؤدي إلى حدوث الأزمات الإقتصادية بصورة دورية تقوى مع مرور الزمن « حتى تقضي على النظام الرأسمالي نفسه ويحل محله النظام الإشتراكي »[٤] .

٢ ـ إلغاء الملكية الخاصة أو الفردية التي هي إحدى الأسس التي يقوم عليها النظام الرأسمالي وتحويل هذه الملكية للشعب الذي تمثله الدولة ، وهذا الأمر لايتم إلا بالثورة والعنف وتحطيم العمال للطبقة البرجوازية . وكان يرى أن النصر سيكون حتما للطبقة العاملة[٥] .

---

(١) المصدر السابق ، ص ٦٤

(٢) د. عبدالمنعم النمر ، المصدر المتقدم ، ص ١٩ .

(٣) ، (٤) د. صبحي تادرس وزميلاه ، المصدر المتقدم ص ٦٤ ـ ص٦٥ .

(٥) انظر : د. عبدالمنعم النمر ، المصدر المتقدم ، ص ١٩ ـ ٢١ ، وكذلك د. حسن كمال حسنين ، المصدر المتقدم ، ص ٦٧ .

(٣) مصدر « قيمة الأشياء » هو العمل وحده ، ويشمل العمل في رأيهم « كل جهد إنساني على إختلاف مراتبه وعلى تفاوت درجاته من المهارة والقدرة والكفاية »[١]. ويرى « ماركس » أن « القيم النسبية للسلع » تقاس بمقدار العمل المبذول في انتاجها ، وأن العامل ، في ظل النظام الرأسمالي ، ينتج من « القيمة » أكثر من الأجر الذي يأخذه ، والفرق بين قيمة ما أنتجه العامل بعمله وبين ما عادعليه منه في صورة الأجر (أي فائض القيمة) يذهب إلى صاحب رأس المال ، وهذا في نظر « ماركس » اغتصاب منه لحقوق الطبقة العاملة ، ذلك أن المنتج في نظره هو العامل فقط لا رأس المال ولا صاحبه[٢].

(٤) ضرورة تنظيم المجتمع للنشاط الاقتصادي ، أي الأخذ بنظام التخطيط المركزي في « توزيع الموارد وتنظيم العمليات الاقتصادية »[٣]، وهذا التخطيط يقيد حريات الأفراد في الاختيار ، فلا يحق للفرد القيام بأي نشاط اقتصادي خاص ، ثم لا اختيار في مجال السوق والاستهلاك . ومع أن مغالاة الدول الاشتراكية في تطبيق مبدأ التخطيط المركزي قد أدت إلى عيوب عديدة وأظهرت ثغرات كبيرة ، إلا أن مبدأ التخطيط في حدّ ذاته مبدأ سليم ، ولذلك تأخذ به جميع الدول في العالم الآن ، مع اختلاف التطبيق فيما بينها .

(٥) ارتباط النظام الاقتصادي عند « ماركس » و « انجلز » بالمادية : والمادية هي مذهب في تفسير الوجود ينكر وجود أي شيء غير المادة والظواهر المادية ، ولذلك ينكر هذا المذهب ، على مستوى الانسان ، وجود نفس متميزة عن البدن المادي ، وينكر ، على مستوى الكون ، وجود إله خالق صانع منظم حكيم

(١) د. صبحي تادرس وزميلاه ، المصدر المتقدم ، ص ٦٥ .
(٢) المصدر المتقدم ، ص ٦٥ ، د. أحمد أبو اسماعيل وزميله ، المصدر المتقدم ، ص ٣٣٤ .
(٣) المصدر السابق ، ص ١٥٧ . وانظر أيضا ص ١٥٨ ـ ١٦١ .

للكون ، كما ينكر الحياة الأخرى بعد الموت وما فيها من حساب وجزاء . ومن الصعب في مذهب « ماركس » الاشتراكي الفصل بين الفكر الاقتصادي والفكر المادي لارتباطهما ارتباطا عضويا ، وقد عبّر « ماركس » عن هذا الارتباط الأساسي في تسميته لمذهبه باسم « الشيوعية » بدلاً من « الاشتراكية » ليميز مذهبه عن مذاهب المفكرين ذوي النزعات الاشتراكية[1] المشار اليهم تحت عنوان : « الاشتراكيون المعتدلون » والحقيقة أن الشيوعية هي مذهب اعتقادي يتبنى المادية ومذهب اقتصادي يتبنى الاشتراكية في صورة متطرفة . ولهذا يصبح من المستحيل نقل النظام الاقتصادي الذي دعا إليه « ماركس » دون الأخذ بجانبه الاعتقادي ، أي المذهب المادي .

جـ ـ تطبيق النظام الاشتراكي

لم يتح لأفكار « ماركس » و« انجلز » فرصة التطبيق إلا على يد الثورة البلشفية في روسيا سنة ١٩١٧م بزعامة « لينين » الذي تبنى أفكار « ماركس » وشيوعيته ، ثم أخذت الصين فيما بعد بالنظام الإشتراكي مع عدد آخر من الدول التي وقعت تحت سيطرة روسيا ، وبهذا انقسم المجتمع الغربي إلى معسكرين : معسكر يأخذ بالنظام الرأسمالي ويتعصب له وينتقد المعسكر الآخر بعنف وشدة ، ومعسكر يأخذ بالنظام الاشتراكي ويتعصب له وينتقد المعسكر الآخر أيضا بعنف وشدة .

ولقد أظهر التطبيق عيوبا وثغرات عديدة في أفكار « ماركس » الاقتصادية مما اضطر الحكومات الاشتراكية في روسيا وغيرها إلى إدخال بعض التعديلات عليه ،

---

(١) د. حسن كمال حسنين وزميلاه ، المصدر المتقدم ، ص ٦٥ .

حتى أصبح الفرق شاسعاً بين بداية تطبيق الإشتراكية في عام ١٩١٧م وبين تطبيقها في ثمانينات هذا القرن ، وقد كانت هذه التعديلات تتجه إلى الأخذ ببعض صفات النظام الرأسمالي ، لكن هذه التعديلات لم تصل إلى حد تغيير الأسس التي يقوم عليها النظام الإشتراكي[١].

ومع أن « ماركس » توقع أن تتحول المجتمعات الصناعية الرأسمالية في أوربا إلى الاشتراكية كنتيجة حتمية للصراع بين العمال وبين أصحاب رؤوس الأموال وملاك المصانع ، إلا أن ما حدث في الواقع كان بخلاف ما قاله « ماركس » إذ ظهرت الثورة الشيوعية في دولة زراعية كانت متخلفة صناعيا[٢].

د ـ ابرز عيوب النظام الاشتراكي

نتجت هذه ا لعيوب بسبب تطبيق المبادىء الإشتراكية المشار إليها آنفاً ، وعليه فإن هذه العيوب يمكن ردها إل الأسس النظرية للنظام ، وأهم هذه العيوب ما يلي :

(١) الغاء الملكية الخاصة ترتب عليه ضعف الحوافز نحو الانتاج إذ أصبحت الملكية للدولة ، وقل الابتكار وقلَّ الجهد المبذول من قبل الأفراد فاضطرت الدولة لفرض نظام الرقابة[١]، وهكذا لم يراع هذا المبدأ الطبيعة الانسانية التي يكاد يكون حبّ التملك فيها غريزة طبيعية .

(٢) نظام التخطيط المركزي قيّد حريات الأفراد في شتى مجالات النشاط في الانتاج والاستهلاك والعمل فتولد عند الكثير من الأفراد عدم الرضا أو عدم

(١) د. أحمد أبو اسماعيل وزميله ، المصدر المتقدم ، ص ١٧٧ .
(٢) د. عبدالمنعم النمر ، المصدر المتقدم ، ص ٢٣ .
(١) د. أحمد أبو اسماعيل وزميله ، المصدر المتقدم ، ص ١٦٢ .

الارتياح لما يمارسون من أعمال وأنشطة ، وتحول الإنسان إلى آلة لا تكف عن الدوران .

(٣) تقوم الاشتراكية عند « ماركس » على أساس ديكتاتورية الطبقة العاملة (البروليتاريا) ، وبالتالي فإن النظام الاشتراكي نظام ديكتاتوري إذ الذي يخطط وينفذ ويملك السلطة هو الدولة أو الحزب وليس العمال .

(٤) تحتاج الدولة في ظل هذا النظام إلى عدد كبير من الموظفين والخبراء للقيام بأعمال التخطيط والرقابة على العمال والإنتاج وغير ذلك من أنواع الرقابة مما يمكن الاستغناء عنهم في النظام الرأسمالي ، وهؤلاء « يمثلون موارد مضاعة . . . كما أن استخدام هذا العدد الكبير من الموظفين وما يتطلبه عملهم من ملأ الكثير من النماذج يؤدي البيروقراطية والبطء في اتخاذ القرارات »[(١)].

(٥) لا يمكن في هذا النظام ، الذي تحدد فيه الأسعار من قبل الدولة ، معرفة الحاجات والسلع التي يرغب فيها المستهلك[(٢)]، وغالبا ما تظل السلع المنتجة في النظام الاشتراكي أدنى بكثير من رغبات المستهلكين .

(٦) ارتباط الاشتراكية بالمذهب المادي و « المادية الجدلية » وهي فلسفة مادية ترى أن الصراع (الجدل) قائم في الطبيعة وفي المجتمعات ، وأن أحداث التاريخ تفسر بسبب واحد مادي هو الصراع بين طبقات المجتمع لامتلاك موارد الإنتاج والثروة ، ذلك أن « البناء الاقتصادي للمجتمع [عند ماركس] هو الأساس الحقيقي الذي يقوم عليه البناء السياسي والقانوني وتتصل به أشكال معينة من الوعي الاجتماعي »[(٣)].

---

(١) المصدر السابق ، ص ١٦١ .
(٢) المصدر السابق ، ص ١٦١ .
(٣) د. حسن كمال حسنين وزميلاه ، المصدر المتقدم ، ص ٦٦ .

أما عيب الارتباط بالمادية ، فلأنها ـ كما أشرنا آنفاً ـ تنكر وجود الله والحياة الأخرى والأديان ، أي لأنها مذهب ملحد .

وأما عيب الارتباط « بالمادية الجدلية » فلأن هذه مرتبطة بالمذهب المادي الملحد ، ولأنها [أي المادية الجدلية] تفسر أحداث التاريخ وتطور المجتمعات بعامل واحد وحيد هو العامل المادي الاقتصادي منكرة وجود أية عوامل أخرى معنوية أو اجتماعية ، كالإيمان بالله أو الوطنية أو التضحية من أجل القيم والمبادىء السامية .

(٧) لم تتحقق نبؤات « ماركس » و « إنجلز » في انهيار النظام الرأسمالي في الدول الصناعية وزوال الطبقات وقيام « المجتمع اللاطبقي الذي لا تعود فيه حاجة إلى الدولة وأجهزتها »[١].

(٨) وجهت « انتقادات هادمة » لنظرية « ماركس » في القيمة والتي أرجعها ـ كما تقدم آنفاً ـ إلى العمل وحده ، إذ أهملت هذه النظرية العوامل الأخرى التي تساهم في تحديد « القيمة » كأثر الطلب ونفقات الانتاج والمنفعة[٢].

هـ ـ آهم التعديلات التي أجريت على النظام الاشتراكي

كما فعل النظام الرأسمالي الذي حاول اصلاح عيوبه بالأخذ من الأفكار الاشتراكية فعل النظام الاشتراكي عندما ظهرت عيوبه ، فاتجه نحو أفكار وتطبيقات النظام الرأسمالي يدخلها في نظامه ويعدل فيه . وأبرز هذه التعديلات :

(١) إباحة الملكية الخاصة في نطاق ضيق ، وهي التي كانت ممنوعة تماماً .

---

(١) د. عبدالكريم أحمد ، أسس النظم السياسية ، جامعة القاهرة ، ١٩٧١ ، ص ٢٢٧ .

(٢) انظر تفصيلات لنظريات القيمة ونقدها : د. صبحي تادرس وزميلاه ، المصدر المتقدم ، ص ٧٤ـ ٨١ . وغيره من كتب الاقتصاد .

(٢) أصبح نظام التخطيط أقل مركزية مما كان عليه[١] .
(٣) الاتجاه نحو نظام السوق وادخال ميكانيكية الأسعار في « إدارة الاقتصاد في الدول الشيوعية »[٢] .
(٤) إعطاء العمال بعض الحرية في اختيار الأعمال التي يرغبون فيها .
(٥) محاولة إدخال أو تطبيق « فرق الأجور » بين العمال بحسب أنواع الأعمال التي يقومون بها وغير ذلك من العوامل التي تؤثر في « فرق الأجور » .
(٦) إدخال فكرة المكافآت لتشجيع المنظمين والاداريين وغيرهم من الموظفين المتفوقين .

(٤) تعقيب

رأينا فيما تقدم ظهور نظامين اقتصاديين في الغرب : الرأسمالي أولا والاشتراكي ثانيا ، وكيف قام كل منهما على أسس مختلفة تماما ، ثم كيف ظهرت العيوب في كل منهما فاتجه كل نظام إلى اصلاح نفسه بالأخذ من أفكار وتطبيقات المذهب الأخر مما قرّب الفجوة بينهما .

على أنه يجب أن نلاحظ أن هذا التقارب وإن ترك أثره على ظاهر النشاط الاقتصادي وخصائصه بحيث قل التعارض ، إلا أنه لم يستطع أن يمحو أو يزيل ما بين النظامين من اختلافات أساسية في المبادىء لأن هذه المبادىء الأساسية ـ في كل منهما لم تتغير ، كما أن هذه التعديلات في النظامين لم تنتج « تغيرات عميقة في الهيكل الاجتماعي للاشتراكية والرأسمالية »[٣] ، فبقي لكل نظام ذاتيته وتقاليده ونظامه القانوني .

---

(١) د. أحمد أبو اسماعيل وزميله ، المصدر المتقدم ، ص ١٧٦ .
(٢) المصدر السابق ، ص ١٧٦ .
(٣) المصدر السابق ، ص ١٧٧ .

على أنه يجب أن نلاحظ هنا أن أفكار النظام الرأسمالي قد عكست ظروف الثورة الصناعية في أوروبا ، وكذلك جاءت أفكار « ماركس » في معظمها كردّ فعل للواقع الاقتصادي الذي استغل فيه الرأسماليون الطبقة العاملة . إن « آدم سميث » حين تحدث عن « ثروة الأمم » كان يعني ثروة أمته هو ، لا ثروة الدول الأفريقية أو الاسلامية مثلا ، وحين تحدث « ماركس » عن صراع العمال مع أصحاب رأس المال كان يتحدث عن الواقع الأوربي لا واقع الشرق الأوسط . وعليه فالخطر كل الخطر أن نتلمس نحن في البلاد النامية والعالم الإسلامي حلول مشاكلنا الاقتصادية في نظام رأسمالي أو اشتراكي . بل إنه من فضل الله علينا أن ديننا الاسلامي ينطوي على نظام إقتصادي تتضمن أسسه أية محاسن يمكن أن توجد في أي من النظامين ، وتتلافى ما فيهما من عيوب . وهو نظام لا يصح منهجيا وصفه بالرأسمالية أو الاشتراكية لأنه متميز عنهما في أسسه . وما على المسلمين إلا الجدّ في تطبيقه مستفيدين من كل ما في العصر من تكنولوجيا ووسائل .

رابعًا : الفنون الجميلة

ذاعت في القرن التاسع عشر النزعة الرومانسية ، التي تمردت على عقلانية « عصر التنوير » على نحو ما بينا فيما سبق ، كما سارت في هذا القرن النزعة الواقعية التي عملت على رصد الواقع بكل ما فيه من موضوعية وبعد عن الخيال ، ونأى عن تدخل مشاعر الفنان ووجدانه وميوله . ومن أهم أنصار الإتجاه الواقعي في الأدب والفن جوستاف كوربيه Courbet (١٨١٤ ـ ١٨٧٥) وإدوارد مانيه Manet (١٨٣٢ ـ ١٨٨٣) وغيرهما .

وبوجه عام يعد النصف الثاني من القرن التاسع عشر عصر الثورة على الكلاسيكية والرومانسية معا لصالح الواقعية ، ويرجع هذا إلى إتجاه العلم آنذاك نحو التركيز على الوقائع المادية ، وإلى الأشياء الواقعية ، كما يرجع إلى التطور الذي نجم عن هذا في علوم الطبيعة والكيمياء والميكانيكا، وهو يرجع أخيرا إلى النجاح الحاسم للثورة الصناعية التي نتج عنها ظهور الآلات الحديثة ، والإختراعات المذهلة في مجالات السكك الحديدية والصناعات الكهربائية وغيرها . لقد بات الناس يحملون شعار التقدم المادي والتكنولوجي بعد أن كانوا يحملون شعار القيم .

بيد أن المذاهب الفنية المعاصرة إتجهت إتجاها آخر بعد ذلك ، فلم تعد الرومانسية والكلاسيكية والواقعية هي المعبرة عن الفنون المعاصرة ، وإنما ظهرت مدارس ومذاهب فنية أخرى أهمها : الإنطباعية والتعبيرية والتكعيبية والدادية والسيريالية والتجريدية .

(١)الانطباعية

يقترن إسم الإنطباعية باسم كلود مونيه Monet (١٨٤٠ ـ ١٩٢٠) حيث عرض ذات مرة في معرض ضم إنتاج سيزان Cezanne (١٨٣٩ ـ ١٩٠٦) ورينوار Renoir (١٨٤١ ـ ١٩١٩) وبيسارو Pissaro (١٨٣٠ ـ ١٩٠٣) وديجا Degas (١٨٣٤ ـ ١٩١٧) وسيسلي لوحة بعنوان « شمس مشرقة ـ إنطباع » وقد أثارت هذه اللوحة إستياء وغضب المتزمتين ، واشتق من إسمها « إنطباع » كلمة « إنطباعية » لكي تشير إلى الحركة الفنية الجديدة التي كان هؤلاء الفنانون يمثلونها[١].

والإنطباعية تهتم بالمزج البصري بين الألوان ، وقد عنوا بوجه خاص بالألوان القزحية الجميلة ، لما فيها من نضرة وشفافية وبهاء ، وابتعدوا عن الألوان الداكنة والألوان العكرة ، ثم أنهم قسموا الألوان إلى قسمين : ألوان رئيسية تضم اللون الأصفر والأحمر والأزرق ، وألوان إضافية تنجم عن مزج لونين من الألوان الرئيسية ، فاللون البرتقالي يتكون من اللونين الأصفر والأحمر ، واللون البنفسجي يتكون من اللونين الأحمر والأزرق ، واللون الأخضر يتكون من اللونين الأزرق والأصفر . وهم قد إستفادوا إلى ما وصلت إليه كيمياء الألوان من أن وضع لون من الألوان الرئيسية إلى جوار لون من الألوان الإضافية كالأحمر إلى جوار الأخضر مثلاً يزيد كلا منهما نضرة وبهاء ، بمعنى أن الأحمر في هذه الحالة يبدو أشد حمرة ، والأخضر أشد خضرة ، وتسمى هذه الظاهرة باسم « تضاد الألوان التكاملية » . نعم لقد اكتشف الفنانون القدماء خواص الألوان هذه ، لكن « الإنطباعية » كانت أول من طبقت هذه الخواص تطبيقاً عمليا[٢]. يقول سيسلي بأن تحليل الألوان أفاد الحركة الإنطباعية من زاويتين : الأولى ، أكسبها روح التفاؤل الناجم عن بهاء ولمعان الألوان ، والثانية ، أكسبها التحرر من الألوان كما تبدو في الطبيعة ، ومنحها

---

(١) عز الدين اسماعيل : الفن والإنسان ، دار القلم ، بيروت ١٩٧٤ ، ص ١٤٥ .

(٢) رمسيس يونان : الفن في القرن التاسع عشر ، مقال منشور ضمن كتاب محيط الفنون ، الفنون التشكيلية ، دار المعارف بمصر ١٩٧٠ ، ص ٤٠٨ .

الإنطلاق ـ من ثم ـ مثل اللون كما يبدو لنا إلى مكوناته ذات النضرة والشفافية والنقاء التي لا مثيل لها . ومن هذا ندرك أن غاية إهتمام الإنطباعية هو إظهار تأثير الأضواء على الأجسام ، فيرسمون الموضوعات حسب تأثير الأضواء فيها بقطع النظر عن واقعيتها الموضوعية[١] .

والحق أن « الإنطباعية » قد سعت إلى تفكيك وحدة العالم ورده إلى مجموعة من الأضواء والألوان ، وتسجيله بوصفه مجموعة من المدركات الحسية ، ومن ثم ذهب البعض إلى الربط بين إتجاه الإنطباعية في الفن ، والإتجاه الوضعي في الفلسفة[٢] حيث أن الإتجاه الأخير يضحى بالذات وبالروح من أجل الموضوع والمادة، بل يحاول أن يطبق منهج العلوم الطبيعية على العلوم الإنسانية متناسيا أن العلوم الأخيرة تختلف في المنهج والموضوع عن العلوم الطبيعية[٣] .

(٢)التعبيرية

في عام ١٩٠١ أقيم معرض كبير لأعمال فان جوخ Van Gogh وفي عام ١٩٠٣ أقيم معرض آخر لجوجان Gauguin فأثار هذان المعرضان إهتمام جماعة من شباب الفنانين ، كان من بينهم ماتيس وفلامنك وارووه وغيرهم ، وفي السنة التالية أفرد صالون الخريف قاعة خاصة لأعمال هؤلاء الشبان ، وقد بلغ من جسارتهم في إستعمال الألوان أن أطلق ناقد على هذه القاعة إسم قفص الوحوش ، ومن ثم

---

(١) محمد علي أبو ريان : فلسفة الجمال ونشأة الفنون الجميلة ، دار المعرفة الجامعية ، الاسكندرية ١٩٨٥ ، ص ٢١٨ .

(٢) عز الدين اسماعيل : مرجع سبق ذكره ، ص ١٥٥ .

(٣) انظر تفاصيل ذلك في :

١ ــ علي عبدالمعطي محمد : المنطق ومناهج البحث العلمي في العلوم الرياضية والطبيعية دار الجامعات المصرية ـ اسكندرية ـ ١٩٧٥ .

٢ ــ علي عبدالمعطي محمد : رؤية معاصرة في علم المناهج ، دار المعرفة الجامعية ، ١٩٨٥ .

أصبح يعرف إتجاه هذه الجماعة باسم الحوشية Fauvisme . كان هذا في فرنسا ، أما في ألمانيا فلقد ظهرت حركة أخرى تسمى بالحركة التعبيرية ، تأثرت أيضا بجوجان وفان جوخ ، كما تأثرت بالتراث القوطي بتهاويله ومبالغاته وأشباحه وتخيلاته الموحشة الغريبة ، وكان من أهم رواد هذه الحركة مونج Munch النرويجي وجيمس إنسور Ensor البلجيكي ، وكوكوشكا Kokoschka النمسوي ثم بول كليه Klee السويسري ، وكاندنسكي Kandinsky الروسي ، وبكمان Beckmann ونولده Nolde ومارك Marc وجروس Grosz من الألمان[١] .

والواقع أن أفضل طريقة يستطيع أن يفهم بها الإنسان المذهب التعبيري بوصفه حركة فنية هي أن ينظر إليه بوصفه معارضا للمذهب الإنطباعي ؛ ففي حين تكون الحركة في الإتجاه الإنطباعي من الطبيعة إلى الفنان ، نجد المصور التعبيري يسقط عالمه الباطني ، أي صور معاناته وأحلامه على العالم الخارجي . الانطباعية أهملت مشاعر الإنسان وعواطفه المحتدمة ، والتعبيرية تركز على البركان الثائر داخل أغوار النفس الإنسانية[٢]. الإنطباعية إعتمدت على الإحساسات البصرية وعلى تحليل الألوان ، والتعبيرية تنبع من إنفعال باطني ، وتوتر داخلي .

إن الفنان التعبيري لا ينقل موضوعا جماليا ، بل ينقل مشاعره العارمة إزاء موضوع معين ، وهو لا يلجأ إلى العقل بل يلجأ إلى العاطفة[٣] .

قد يقال وما الفارق بين التعبيرية والرومانسية وبينهما أوجه شبه كبيرة : فهما معا يعدان نزعة مضادة للعقل ، وهنا معا يعتمدان على الإسقاط introspection ، وهما معا يرتكزان على الأحلام وعلى الخيال ، وهما أخيرا إنتصار للذات ضد الموضوع . الواقع أن التعبيرية تختلف عن الرومانسية في أنها لا تلوذ بالهرب

---

(١) رمسيس يونان : الفن في القرن العشرين ص ص ٤٢٣ - ٤٢٤ مع بعض التصرف .
(٢) عز الدين اسماعيل : مرجع سابق ، ص ١٦٧ .
(٣) أنظر تفاصيل ذلك في كتاب هربرت ريد : الفن المعاصر ص ٦٥ وما بعدها .

والتقوقع داخل الذات أمام ما يهدد الإنسان ، بل هي على العكس من ذلك تواجه الخطر بكل شجاعة ، بل ويمكن أن تعلن ـ وقد أعلنت فعلا ـ تمردها على الواقع ورفضه بكل حماسة ، وذلك في سبيل تشييد ملامح جديدة للإنسان المعاصر .

(٣) التكعيبية

وإذا كان نطاق « التعبيرية » قد إمتد لكي يشمل شتى ألوان الإبداع الفني من أدب وشعر وقصة وموسيقى ورسم ونحت . . . الخ ، فإن « التكعيبية » Cubisme كحركة فنية إقتصرت على التصوير والنحت . ويرجع إطلاق كلمة تكعيبية على هذا الإتجاه إلى الفنان « ماتيس » Matisse (١٨٦٩ ـ ١٩٥٤) زعيم الحركة الحوشية وذلك بعد أن شاهد المعرض الذي أقامه المصور الفرنسي جورج براك Braque (١٨٨١ ـ ١٩٦٣) وكان ذلك عام ١٩٠٨ . ومن أهم الأسماء التي إرتبطت بالحركة التكعيبية عدا براك السابق ذكره ، الفنان الشهير بيكاسو Picasso وجوان جري .

وترجع أصول الحركة التكعيبية إلى الفنان الفيلسوف اليوناني فيثاغورس الذي رد العالم إلى « عدد ونغم »؛ فالطبيعة تكشف لنا عن جمال في تكوينها وتناسق في بنائها ، وهذا التناسق البنائي والجمال التكويني يعبران عن نسب عددية متناغمة[١] ومن ثم فحين تشريح الطبيعة ، ورؤية أشكالها ، وأعماقها البنائية تتبدى لنا أسرار جمالية ، وألحان هندسية ، وموسيقى كونية ، هذا من جهة ، ومن

---

(١) عن فهم أعمق بفيثاغورس والمدرسة الفيثاغورثية يمكن الرجوع إلى :
أ ــ يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية .
ب ــ عبدالرحمن بدوي : ربيع الفكر اليوناني .
جـ ــ محمد علي أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفي من طاليس إلى أفلاطون .
د ــ أميره حلمي مطر : تاريخ الفكر الفلسفي عند اليونان .

جهة أخرى ، فإن هذا يتيح لنا الوصول إلى « الحقيقة » التي تقف وراء ماهو ظاهري .

والتكعيبيون ، بالطبع ، لم يجعلوا من الفن مجرد تطبيق للنسب العددية ، فهذه النسب عندهم أشبه بقاعدة البناء ، وليست هي البناء نفسه الذي يعتمد على وحي الفنان ، وقد قال بيكاسو « أننا عندما إبتكرنا التكعيبية لم نكن نسعى إلى إبتكارها ، وإنما أردنا فقط التعبير عما في أنفسنا » بل لقد إستنكر بيكاسو فكرة « البحث » وأعتبرها « الغلطة الكبرى » في الفن الحديث[١]، وكان يردد دائما أنظروا إلى العمل الفني وحسب ، ولا تحاولوا التنظير ، فالنظريات تفسد الناس .

يقوم التكعيبيون بتحليل الشكل ، ثم يعيدون بناءه مرة أخرى ، وهم بذلك يحولون المكعبات إلى سطوح مستوية ، يتداخل بعضها في بعض ، ثم تلعب الظلال دورا مهما في تحريكها إلى شتى الإتجاهات ، ولقد أتاح هذا الأسلوب للمشاهد فرصة التوغل داخل المشهد ، ورؤيته من جميع الزوايا ، وإدراك البعد الرابع « العمق » إلى جانب الأبعاد الثلاثة المألوفة لفن التصوير التقليدي : الطول والعرض والإرتفاع . لم تعد الأشكال نتيجة لذلك مجرد ظاهر الأشياء ، بل صارت تجمع في وقت واحد بين الظاهر والباطن ، كما أمكن رؤية أجزاء الشيء من زوايا مختلفة في وقت واحد[٢] .

لم تمتد المرحلة التكعيبية في فن جورج براك إلا لعدد قليل من السنوات سبقت قيام الحرب العالمية الأولى ، غير أن بيكاسو إستطاع أن يطور التكعيبية وأن يضيف إلى أشكالها الهندسية الجافة التي تعتمد على الخطوط المستقيمة وحدها ألوانا إضافية زاهية وخطوطا منحنية جميلة . ولعل أهم ما يميز فن بيكاسو هو أنه يحوي ما يشبه الرموز الموغلة في القدم ، التي تنبع عنده من اللاشعور الجمعي ، وهي رموز

---

(١) رمسيس يونان : مرجع سبق ذكره ، ص ٤٢٦ .

(٢) عز الدين اسماعيل : مرجع سابق ، ص ١٧٨ .

خفية تنحدر من الأجداد لكنها توحي إلينا بشتى المعاني التي دارت حولها أساطير الإنسان كالجنس والخصوبة والحب العنف والميلاد والموت وهي تظهر في بعض الأحيان بصورة جلية كما حدث بالنسبة إلى لوحة « جرنيكا » الشهيرة وكما حدث أيضا في لوحاته العديدة عن الحرب والسلام وغيرها[١] .

(٤) الدادية

ظهرت أثناء الحرب العالمية الأولى حركة فنية جديدة كانت بمثابة إنفجار تلقائي لحالة نفسية شاعت آنذاك بين الفنانين والشعراء ، وسرعان ما أنتشرت انتشار النار في الهشيم وبخاصة في ألمانيا ، وهذه هي الحركة الدادية Dadaisme أسسها الشاعر تريستان تسارا عام ١٩١٦ في ميونيخ . وكانت الحرب قد جن جنونها ، فانطلقت مسعورة تلتهم بني البشر ، وتدك بمعاولها الوحشية كل ما كانوا يعتزون به من قيم ، وكل ما شيدوه بكدهم وجهدهم من عمائر وصروح ، فكان رد فعل هؤلاء الفنانين أن عمدوا إلى خلق فن ينقض الفن Anti-Art ليناظر هذا الخراب والدمار ، تتألف صوره من خرق بالية وأزرار مهشمة وتذاكر ترام ممزقة ونحو ذلك . . . فكانوا يلصقون هذه النفايات على لوحات ، ويقدمونها للبرجوازيين في وقار مفتعل ، أو بلاهة مصطنعة على إعتبار أنها آيات من الفن الرفيع[٢] .

ويرجع ظهور هذه الكلمة إلى الشاعر « تسارا » ، وذلك حينما فتح أحد معاجم اللغة ، فوجد أمامه كلمة « دادا » فاشتق منها كلمة « الدادية » بهذا

---

(١) عن اللاشعور الجمعي والرموز البدائية انظر مؤلفات يونج :

A — The integration of the personality, Kegan paul, 1941.

B — Modern man in search of a soul, kegan paul, 1941.

C — Contributions to analytical sychology, kegan paul, 1942.

(٢) رمسيس يونان : الفن في القرن العشرين ، مرجع سبق ذكره ، ص ص ٤٢٨ ـ ٤٢٩ .

الأسلوب الإعتباطي لكي يدل بها على الحركة الفنية التي تزعمها ، والتي تستهدف تحطيم القيم والتقاليد الفنية ، وتعبر عن روح التمرد والثورة العصبية على المألوف[1] .

ولقد إمتدت إعتباطية الكلمة لتشمل الفن ، فلقد كتب أنصار هذه الطريقة الشعر بطريقة إعتباطية ، ورسموا لوحاتهم دون رابط أو ضابط أو قاعدة . ولقد كتب « فيليب سوبر » أحد أنصار هذه الحركة يصف الطريقة التي يصنع بها الشعر الدادي يقول « لو أنك أخذت قبعة ، وكتبت قدرا من الكلمات : كل كلمة في ورقة صغيرة مستقلة ، ثم وضعت هذه الأوراق في القبعة ، ثم أخذت تستخرج تلك الكلمات واحدة بعد الأخرى ، حسبما يقع في يدك ، ودونت كل كلمة تجد فيها الواحدة تلو الأخرى ، فإنك بذلك تصنع الشعر الدادي »[2] فهل هناك طريقة إعتباطية وتثير السخرية أكثر من هذه الطريقة ؟

لم تدم هذه الحركة إلا سنوات ، فانتهت عام ١٩٢٢ بعد أن توقفت الحرب العالمية الأولى عام ١٩١٩ ، إذ بإنتهاء هذه الحرب تغيرت الظروف العالمية ، وتغيرت بالتالي الإتجاهات الأدبية والفنية والعلمية والفلسفية ، وفي هذا الوقت تنكر لها زعيمها ، وإنسحب منها كل من كان يؤيدها .

(٥) السيريالية

أ ـ الحركة السيريالية في الفن

يطالعنا V. Feldman بقوله « إن استطيقا اللاشعور التي نجدها عند السيرياليين هي أثر من آثار المذهب القائل بالتحليل النفسي »[3] ومعنى هذا أن

(١) هربرت ريد: الفن المعاصر، ص ٨٦

(٢) عز الدين اسماعيل : مرجع سابق ، ص ١٨٠ .

(٣) Feldman; V. : L'Esthetique Francaise contemporaine, Alcan 1936, P. 47.

السيرياليين « يبدأون من الجانب اللاشعوري للحياة النفسية ، ومن ثم فإن الفن السيريالي عند الفنانين يوازي التداعي الحر Free association لدى المحللين النفسيين . وهم بالفعل يستلهمون طرائق التحليل النفسي ويعتمدون على كثير مما يعتبره المحلل النفسي مصادر طيبة للكشف عن مخبآت اللاشعور ، وسبر أغواره . ونخص بالذكر من بين هذه المصادر الأحلام والرموز ذات الدلالة الشبقية[١] وهكذا تعتمد السيريالية على اللاشعور والعقل الباطن كما قالت به مدرسة فرويد وتكون متأثرة بنظريات علم النفس[٢]، وعلم النفس التحليلي على وجه الخصوص[٣]. الذي يعطي الأهمية القصوى للدلالات الشبقية التي حفظها اللاشعور منذ البدايات الأولى للطفولة.

ظهرت السيريالية في أوائل هذا القرن كحركة في الفن جديدة جدة تامة ، بمعنى أنها تضمنت التجديد في الشكل وفي الموضوع على حد سواء على عكس الإنطباعية impresionisme والتكعيبية Cubisme التي إكتفى أصحابها بالتجديد في الشكل دون المضمون . ولقد حاولت السيريالية التخلي عن العالم الواقعي الخارجي لكي تغوص في العالم الباطني ، الذي تختفي فيه كل الرغبات المكبوتة والمنسية بفعل العادات والتقاليد والسنن . ونحن لا نستطيع أن نتغلغل إلى هذا العالم الباطني إلا إذا أغفلنا الجانب الشعوري أوجانب الشعور في الإنسان ، حينئذ يتبدى لنا العالم الباطني وهو زاخر وممتلىء وخصيب . ويرى السيرياليون أن البحث في العالم الباطني قد طال أمره ، وأن الوقت قد حان الآن لاستكشاف أغوار العالم الباطني ، وبيان مكوناته ودلالاته ، وإستخراج ما ينطوي عليه من حقائق وإشارات . وتأتي خطوة أخرى يوجه البحث فيها إلى إمتزاج الشعوب باللاشعور ،

---

(١) مصطفى سويف : الأسس النفسية للإبداع الفني ، ص ٩ .

(٢) محمد علي أبو ريان : فلسفة الجمال ونشأة الفنون الجميلة ، ص ١٧٦ .

(٣) عز الدين اسماعيل : الفن والإنسان ص ١٨٢ .

أو إتحاد العالم الباطني بالعالم الخارجي ، لكن ذلك لن يتأتى إلا بتعميق أبحاثنا عن اللاشعور أولا حتى تتوازى مع أبحاثنا عن الشعور الذي تكاثرت الأبحاث حوله لدرجة عظيمة[1] .

في عام ١٩٢٤ أصدر أندريه بريتون بيانه الخاص عن السيريالية حاول فيه تبرير الدعوة إلى توجيه الأبحاث إلى اللاشعور بأن مثل هذا الاتجاه سوف يكون مؤقتا لحين إحداث توازي نفسي لدينا بين جوانب النفس الشعورية واللاشعورية : فإن من مساوىء الإنقياد والخضوع للواقع الخارجي أن طغى هذا الواقع على حريتنا وانعكس ذلك في الأفراد في صورة طغيان للشعور على اللاشعور ، وبالتالي بدأت مظاهر الإختلال النفسي ، والفورات العصابية تجتاح جيل هذا الطور من أطوار الحضارة الغربية ، مما أوضحه فرويد وأتباعه بجلاء تام . ولقد استهدف بريتون وأنصاره إقامة حياة جديدة متزنة على أنقاض هذا الإختلال فكأن السيريالية من هذه الناحية فن للعلاج النفسي . ولهذا يقول بريتون : « قصارى جهدنا . . منصرف إلى إبراز الواقع الباطني والواقع الخارجي كعنصرين يمضيان نحو إتحاد . . هذا الإتحاد النهائي هو الهدف الأخير للسيريالية ، ذلك أنه لما كان الواقع الباطني والواقع الخارجي في مجتمعنا الحاضر متناقضين فقد جعلنا همنا مواجهة هذين الواقعين كلا بالآخر كلما حانت فرصة لذلك ، ورفضنا سيطرة أحدهما على الآخر ، ولكن ليس معنى ذلك أننا نعمل فيهما في وقت واحد ، فذلك من شأنه أن يوهم بأنهما أقل إنفصالا وتباعدا مما هما في الحقيقة . . إنما نحن نعمل في واحد تلو الآخر . . ذلك أننا نؤمن بإمتزاجهما في ما فوق الواقع إن صح هذا التعبير »[2] .

---

(١) علي عبدالمعطي محمد : الإبداع الفني وتذوق الفنون الجميلة ، دار المعرفة الجامعية ١٩٨٥ ، ص ١٥٠ .

(٢) انظر مصطفى سويف . الأسس النفسية للإبداع الفني ، ص ٨ ، وقد نشر هربرت ريد H. Read في كتابه Art and Society (London 1945. P. 123) بيان السريالية Manifeste de Surealisme الذي كتبه أندريه بريتون A. Breton

والواقع أن تاريخ الفن يعرف بعض النماذج التي سارت بطريقة تلقائية في هذا الإتجاه قبل أن تصبح السيريالية مذهبا محدداً واضح المعالم ، له فلسفته . ولكنها حين صارت كذلك في مختتم الربع الأول من هذا القرن إستطاعت أن تجتذب إليها عددا من مشاهير الفنانين أمثال « شاجال » و « باول كليه » و « ماكس ارنست » ثم تكاثر المنتمون إليها في كل مكان . وقد كانت أعمال هؤلاء تعكس أخيلة وتصورات تتجاوز الواقع الملموس ، في أسلوب لا يدين للتقاليد أو الأشكال الطبيعية . ولقد جعلت الرغبة العارمة في إنامة الوعي ـ جعلت ـ السيرياليين يبحثون عن الوسائل المصطنعة التي تمكنهم من تحقيق هذه الرغبة ، فكانوا يبيحون لأنفسهم إستخدام المخدرات للحد من رقابة العقل أثناء التجربة ، وقد انتهى بهم هذا إلى أن صارت لوحاتهم مليئة بالرموز التي تشبه الأحاجي ، والتي يصعب على العقل الواعي إدراك مغزاها[1] .

لقد اتجه السيرياليون إلى تحرير الإنسان من عبودية وسيطرة العالم الخارجي . . ورأوا أن الدافع في أعماق الفنان هو الذي يحرك يده لكي ينتج معبرا عن رغباته وأحلامه وآماله . وقد يظهر هذا التعبير في صور أساطير خيالية تكون في بعض الأحيان كالطلاسم التي يستعصي على المشاهد فهمها[2] .

والحق أن عالم الأحلام عالم رحب لا يعرف أي نوع من القيود أو الحدود ولا تخضع فيه الأشياء إلى منطق يؤلف فيما بينها وينظمها ، كما أنه لا توجد حدود زمانية أو مكانية تنتظم الأشياء وفقا لها ، إذ يمكن أن تجتمع في اللحظة الواحدة أشياء متباعدة من حيث الزمان ومن حيث المكان. وعكس الأحلام في الفن من ثم لا يمكن إلا أن يكون غريبا غرابة الأحلام ذاتها .

---

(١) عز الدين اسماعيل . الفن والإنسان ١٨٥ .

(٢) محمد علي أبو ريان : فلسفة الجمال ونشأة الفنون الجميلة ص ١٧٦ .

إن مهمة الفنان في نظر السيرياليين هي التعبير عن الواقع الداخلي ، عن الخبرات الوجدانية ، وقد يقال أن الفنانين جميعا حتى التقليديين منهم إنما يعبرون عن خبراتهم الوجدانية من خلال تصويرهم للوقائع الخارجية ، وذلك بأن يصورها الفنان ويحملها لونا عاطفيا معينا هو لون وقعها عنده ، لكن هذا لا يرضي السيرياليين ، فهم يطلبون تعبيرا مباشرا عن هذه التجارب بأنغامها الحادة وألوانها الصارخة ولا معقوليتها . على هذا الأساس نفهم كيف أن مهمة الفنان ليست في أن يقدم ما يشبه الواقع ولكن في أن يقدم ما يعادله . وبذلك يدعون الفنان للتخلي عن الواقع الخارجي نهائيا . ويدفعون به إلى الإنطواء والحياة في الواقع الباطني[1] .

لننظر الآن في بعض ما أبدعه الفن السيريالي إنطلاقا من وجهة نظرهم هذه : لقد ظهرت أشعار تبدو في تركيبها وفي رموزها كأنها تحكي حلما ، وكتبت الروايات التي تحاول تصوير ما يموج في لا شعور أصحابها من هواجس ورغبات مكبوتة ومخاوف . كتب الروائي الفرنسي « مارسيل بروست » رواية تقع في عدة مجلدات سماها « في البحث عن الزمن الضائع » . كما كتب « جيمس جويس » رواية في مجلد ضخم بعنوان « أوليس » يحكي فيها أربعا وعشرين ساعة فقط من حياة بطلها . وكان « شاجال » يعبر في أعماله عن براءة الأطفال وبعث « دي - كريكو » من جديد روعة الأسطورة . ولقد وصل الفنان « سلفادور دالي » بالسريالية إلى حد كبير من التغرب ، فقد أخرج دالي لوحاته من وحي جنونه بالفن وكراهيته للوساطة والوعي ، فرسم في دقة مثيرة المرأة وقد انفتح صدرها كما يفتح صندوق فارغ ، والساعات المعدنية تتدلى كالعجين من أعلى الجدران ، والأسرة في الصحراء ، ورؤوس القديسين المسلوخة من جلدها في صحون الطعام ، والرجل

---

(١) أنظر : مصطفى سويف : الأسس النفسية للإبداع الفني ، ص ٧ ، ٨ وأنظر أيضا :
Fry; R.: Vision & Design, Penguin Dooks, 1950.

يمد زراعه فيمسك بالسحاب الذي يبدو على هيئة كائن غريب ، أو يضحك فتتصدع الأرض وتتهتك أستار السماء من قهقهاته[1] .

وهكذا تبدو الأشياء كما لو كانت أجزاء من حلم ، هو مرة في شكل كابوس مزعج ، ومرة في شكل حلم ممتع . ومهما يكن من شيء فإن السيرياليين فيما يبدو أساءوا فهم المقاصد التي جعلت « فرويد » يعطي للعقل الباطن كل أهمية . فالواقع أن فرويد كان يشعر بالتعاسة في عالم أخفق العقل والمنطق فيه عن تجنيبه ويلات الحرب ، وعن قيادته إلى بر السلام ، ومن ثم فقد إيمانه بالعقل في قدرته على الوصول إلى الحقيقة ، وراح يبحث عن بديل يمكن أن يوثق في مقدرته . وقد كان العالم الباطن عنده هو هذا البديل . وفي هذا الصدد يقول « فرويد » « إن العقل الباطن يهيأ حقيقة أصدق من الحقية العليا ، في حين يعمل العقل الواعي بذهن تقليدي غبي بدليل أن العقل عجز عن تفادي الكوارث والحروب » . وقد زعم « بريتون » فيما يتصل بنشأة السيريالية أنها قامت على مبدأ تبغيض الناس في الحروب[2] .

ترى هل نجح السيرياليون في تطبيق مبادىء التحليل النفسي كما قدمه فرويد ؟ هذا هو ما سنبينه الآن .

ب ـ النقد الموجه للحركة السيريالية في الفن

راحت الحركة السيريالية تتعقب خطى فرويد وتلامذته من أنصار مدرسة التحليل النفسي . فبدأت أعمالها الفنية من الجانب اللاشعوري للحياة النفسية وركزت على الأحلام والرموز ذات الدلالات الشبقية ، وحاولت التخلي عن الواقع

---

(١) عز الدين اسماعيل ، الفن والإنسان ص ١٨٦ .
(٢) عز الدين اسماعيل : الفن والإنسان ، ص ١٨٧ .

الخارجي لكي تغوص في أعماق العالم الباطني . . عالم الرغبات والذكريات المكبوتة من عهد الطفولة بوجه خاص ، والتي كتبت في اللاشعور بفضل العادات والتقاليد والنواميس . ورأت أن الوقت قد حان لاستكشاف بواطن العالم اللاواعي ، وبيان ما ينطوي عليه ، وما يشير إليه ، وإستخراج الحقائق من ثناياه ، بعد أن كانت معظم الأعمال الفنية وغيرها تدور حول الشعور . وانضم إلى هذه الحركة الكثير من مشاهير الفنانين من أمثال : شاجال وباول كليه وماكس إرنست ومارسيل بروست ودي ـ كريكو وسلفادور دالي . وكانت أعمال هؤلاء الفنية معبرة عن ما يماثل اللاشعور من أسرار وغرابة وتفرد ولا معقولية، وكثرت الروايات والمسرحيات والأعمال الفنية الأخرى المتأثرة تأثرا بالغا بالتحليل الفرويدي وبالنظرية الفرويدية .

على أن النقد الذي يمكن أن نوجهه هنا إلى الحركة السيريالية في الفن هو أن أي إبداع فني خصوصا في مجال فنون الرواية الطويلة والمسرحية لا يمكن أن يعبر عن اللاشعور وحده ، وبالتالي لابد من أن يتخلله لحظات واعية شعورية تتمثل في التنظيم والعرض على الأقل . ومهما حاول السيرياليون من أن يحدوا من رقابة العقل الواعي وذلك باستخدام المخدرات واصطناع الجنون في بعض الأحيان ، فإنهم لابد أن يكونوا في درجة من درجات الوعي وهم بصدد تنفيذ أو آداء عملهم الفني ، فهم إذن واعون بما يصنعون ، ومن ثم تأتي المفارقة بل المغالطة ، إنهم ينتجون فنا لا شعوريا هم أنفسهم شاعرون به أو لنقل أنهم يجيدون تقليد عالم اللاشعور .

ويبدو أن فرويد نفسه قد كشف الخدعة التي لجأ إليها السيرياليون ، إذ يقال أنه صرح لسلفادور دالي حين زاره هذا الأخير في لندن بقوله « إن ما أراه طريفا في فنك ليس هو اللاشعور بل الشعور » . وهي عبارة دبلوماسية لبقة ، إذ لابد أن يكون فرويد قد قصد منها أن يقول لضيفه الفنان : أنني لا أجد طرافة فيما

تتظاهرون به ، بل في طريقة تظاهركم ذاتها . وكأنه يريد أن يقول إن السيرياليين قد وقعوا في خطيئة التكلف ، حين راحوا يدمنون المخدرات ويصطنعون حالات من الجنون ، لا لشيء إلا ليصنعوا فنا يعكس عالم الإنسان الباطن[١] .

فالفنان إذن مهما إدعى أن فنه كان نتاج اللاوعي أو اللاشعور ، فهو يعي ويشعر بما يصنع أو بما يبدع ، ومن هنا كان من الضروري أن يرى بعض أنصار الحركة السيريالية إتحاد أو توحد الباطن مع الظاهر أو اللاشعور مع الشعور ، ضاربين عرض الحائط بمبالغة البعض الآخر الذي إدعى أنه يعتمد على اللاشعور وحسب . ولعل هذا هو ما عناه أندريه بريتون حين ذكر في بيانه « قصارى جهدنا . . منصرف إلى إبراز الواقع الباطني والواقع الخارجي كعنصرين يمضيان نحو إتحاد . . فهذا الإتحاد النهائي هو الهدف الأخير للسيريالية »[٢] .

والواقع أن إتحاد الباطن بالخارج هي أهم نتيجة حققتها الحركة السيريالية ، وأهميتها تأتي من أن فنا يقوم على العقل الصرف ، والشعور الواعي اليقظ الموضوعي ، لن يبصر بالحقيقة إلا من جانب واحد ، هذا فضلا عما يتمثل فيه عندئذ من جفاف وخشونة . وكذلك الفن الذي يقوم على الحلم الصرف بكل ما فيه من إنطلاق وتفكك وتشتت وتنافر يكون مثيرا للدهشة والغرابة ، ولكنه مع ذلك ناب أجوف فضفاض هلامي غامض . فإذا كان عالم الشعور وعالم اللاشعور غير منفصلين وغير متقابلين ، بل ممتزجين ومتفاعلين ، فإن هذه الحقيقة تؤكد كذلك إتصال الخيال بالواقع أو الحلم بالحقيقة الموضوعية وتفاعلهما . وليس الفن في أعلى نماذجه وأبقى صورة إلا نتيجة هذا الإمتزاج . وهذا ما كان يفعله

---

(١) عز الدين اسماعيل : الفن والإنسان ، ص ص ١٨٧ ـ ١٨٨ .

(٢) أنظر أندريه بريتون : بيان السيريالية في كتاب الفن والمجتمع Art and Society لهربرت ريد H. Read

بروست ، فهو يستسلم لتيار الذكريات والأحلام والخيالات ولكنه يظل في الوقت ذاته مفكرا منظما ، وفنانا خلاقا واعيا إلى أقصى الحدود[1] .

كان السيرياليون يعرضون أعمالهم بطبيعة الحال على الجمهور ، وكانوا يعتمدون في توصيل فنونهم وتجاربهم الملغزة هذه على حقيقة نفسية تفيد أن عالم اللاشعور بكل ما فيه من رموز عالم جمعي ، لأنه يمثل ضمير الإنسانية القديم المترسب في كل النفوس . وهذه الفكرة الأخيرة نجدها عند يونج في فكرته عن لاشعور جمعي يتوارثه الناس عن الأسلاف والأجداد . ويرتب السيرياليون على ذلك قولهم بأن الرموز والدلالات اللاشعورية التي تظهر في أعمالهم الفنية تجد مدلولها في نفس المنطقة من نفوس المشاهدين أي في لاشعورهم . ولكن المشاهد والقارىء والمستمع إنما يقبل هذه الأعمال الفنية بعقله الواعي وحواسه المتيقظة ، ويتحتم عليه لكي يدرك دلالات ومعاني هذه الأعمال أن يكون في حالة غيبوبة شعورية كتلك التي كان فيها الفنان نفسه في أثناء التجربة وهدا غير ممكن[2] .

ويمكن أن نوجه إلى الحركة السيريالية أيضا نفس النقد الذي يمكن أن يوجه إلى فرويد وتلامذته من أنصار مدرسة التحليل النفسي ، من حيث أن السيرياليين لم يبينوا لماذا تختلف الإبداعات الفنية من فنان إلى آخر ولا كيف تتم عملية الإبداع الفني ، وأنهم تعسفوا في تفسير ما يحدث بدلالات شقية جنسيـة كبتت في اللاشعور وتظهر على أنحاء مختلفة في الإبداعات الفنية .

---

(١) عز الدين اسماعيل : مرجع سابق ص ١٨٩ .

(٢) نفس المرجع : ص ص ١٨٥ .

(٦) النزعة التجريدية

يعني التجريد عدم الارتباط بموضوع مادي أو حسي معين ، ومن ثم فهو أقرب للتعبير عما يدور في الفكر أو الوجدان من روحانيات ، كما أنه يتطلب جهدا عقليا كبيرا لفهم معانيه وادراك مضامينه . ولما كان كذلك فإن الأسلوب التجريدي يعد صيحة روحية صادرة عن الإنسان الذي آلمه أن يعيش وسط تيار مادي جارف ساد قرننا الحالي .

وكل فن به تجريد ما ، لكن نسبة التجريد تتفاوت ، فالفن الواقعي أقل تجريدا من الفن الرومانسي ، والفن الإغريقي أقل تجريداً من الفن المصري ، وهكذا . فإذا نظرنا إلى الفن الحديث لوجدنا أن الفن الإنطباعي أقل تجريداً من الفن الحوشي ، والفن الحوشي أقل تجريدا من الفن التكعيبي ، والفن التكعيبي أقل تجريدا من الفن التعبيري ، والفن التعبيري أقل تجريدا من الفن التجريدي .

والتجريد في صورته الأخيرة يستهدف الوصول إلى صفاء الشكل وحبكة التكوين بعيدا عن الصور الطبيعية . . إنه يسعى إلى تشييد فن خالي من كل القواعد البنائية والتصورية التقليدية المرتبطة بالمنظور . . إنه يقوم بتصوير موضوع لا جسم له ، وكيان لا منظور له ، وهو في نفس الوقت روح كل الأجسام ، ونفس كل الكيانات .

وكان لكاندنسكي دور هام في تاريخ هذه النزعة ، يرجع بالأخص إلى بحوثه في فلسفة الفن التي نشرها قبل الحرب العالمية الأولى ، وتحدث فيها عن فن ينبعث من « ضرورة باطنة » ويصوغ رموزا تعبر عن العاطفة الكامنة في قلب الفنان ، ويميز كاندنسكي بين ثلاثة منابع مختلفة من منابع الوحي :

١ ــ وقع العالم الخارجي المباشر في نفوسنا ، وهذا هو الإنطباع .

٢ ـ التعبير التلقائي اللاشعوري في معظمه عن العالم الروحاني وهذا هو الإرتجال .

٣ ـ التعبير عن شعور باطني باستخدام العقل ، دون أن يظهر أثره في العمل الفني ، وذلك كي يبقى العمل الفني معبرا تعبيرا دقيقا عن العاطفة[١] .

(٧) المستقبلية

عاصرت حركة المستقبليين الحركة التجريدية الحديثة في الفن ، لكنها نشأت وترعرعت ونمت في إيطاليا على يد بوتشيوني وكارا وسقريني ومارنيتي ، وهم يربطون فنهم بالزمان باعتبار أن الزمان مقياس الحركة ؛ مقياس ماهو متأخر منها وماهو متقدم[٢] وهذا يعني أنهم إهتموا بالتعبير عن الحركة ، فأحالوا الخطوط التي يستعملها التكعيبيون في « بناء » اللوحة إلى ما يشبه « خطوط القوة » في ميدان الميكانيكا . ومن هنا كنا نجدهم يصورون الأشياء وهم يتحركون أو وهي تتحرك ، والنتيجة في كلا الحالين واحدة وهي أن الصور المرسومة على اللوحة تعبر عن مجموعة من الرؤى العيانية التي تتتابع وتتراكم . وقد حدث أن رسم المصور « بالا » صورة لابنته وهي تعدو ، فجعل لها عدة أرجل في أوضاع مختلفة متعاقبة ، ليعبر بذلك عن عدوها المستمر[٣] .

يقول بوتشيوني Boccioni زعيم هذه الحركة في بيانه عن المستقبلية: « في نظرتنا الحديثة للحياة لا نجد شيئا غير متحرك بحيث أن الأمر أصبح يتطلب دراسة المظاهر التي تتخذها الحياة عندما تلبس ثوب السرعة ، ودراسة التزامن الناتج عن هذه السرعة » ، وإذا ربطنا بين فكرة أن كل شيء في هذا الكون يتحرك ، وأنه لا

---

(١) رمسيس يونان : الفن في القرن العشرين : مرجع سبق ذكره ، ص ص ٤٢٧ ـ ٤٢٨ .

(٢) انظر تعريف أرسطو للزمان في محمد علي أبو ريان ، تاريخ الفكر الفلسفي جـ٢ دار المعرفة الجامعية ، الاسكندرية ١٩٨٥ .

(٣) عز الدين اسماعيل ، مرجع سبق ذكره ، ص ٢٤٦ .

يوجد شيء ثابت ، أدركنا أن الأشياء في تطورها وحركتها اللانهائية وأشكالها المتتابعة تصنع الزمن .

هذا ولقد أدت محاولات المستقبليين إلى قيام الفن السينمائي والتليفزيوني ، حيث يتلاشى جمال الصورة الجامدة المفردة ، لكي يحل محلها جمال الحركة الحقيقية .

خامساً: الفكر العلمي المعاصر

(١) مقدمة عامة

إذا كان القرنان السابع عشر والثامن عشر هما « عصر العقل » في عرف مؤرخي الفكر الإنساني ، فإن العقد الأخير من القرن الماضي وهذا القرن العشرين هما « عصر العلم » والعلم المشار إليه هنا هو العلم الطبيعي الحديث الذي ينسبه الأوربيون إلى أنفسهم بالرغم من إعترافهم بأن له أصولاً في الحضارات السابقة خصوصاً اليونانية والهندية والإسلامية .

وبإعتباره ظاهرة أوربية حديثة خالصة فإن تاريخ تأسيسه يرجع إلى ثلاثة علماء أوربيين ، هم (١) فرانسيس بيكون (ولد في ١٥٦١م) (٢) رينيه ديكارت (ولد عام ١٥٩٦م) و (٣) جاليلو (ولد عام ١٥٦٤م) . وهؤلاء الثلاثة هم أنبياء العلم الحديث حسب هذا المنظور الأوربي لهذا العلم .

أما فرانسيس بيكون فقد كانت تسيطر على نفسه قناعة قوية بأهمية العلم الحديث وأنه هو المرشح لتقدم الإنسان ووضعه في موقع المسيطر على الطبيعة وعلى الكون . ولهذا السبب فإن حماسته القوية جعلته يلقب بنبي العلم الحديث . كما لقب أيضاً بمؤسس العلم الحديث لأنه هو الذي بلور « المنهجية العلمية الحديثة » ونشرها على أوسع نطاق . ومما لا شك فيه أن فرانسيس بيكون ومن قبله روجر بيكون قد أطلعا على مناهج البحث كما توصل إليها العرب والمسلمون من قبل خاصة جابر بن حيان والحسن بن الهيثم[1] .

---

(١) أنظر في ذلك ما كتبه الدكتور علي عبدالمعطي محمد في مؤلفاته عن مناهج البحث أيضا ما كتبه محمد السرياقوس في كتابه : التعريف بمناهج البحث العلمي ـ أيضا مقالات وأبحاث الأستاذ محمد الجندي ، الشيخ مصطفى عبدالرازق ، الدكتور علي سامي النشار وغيرهم .

لقد كان فرانسيس بيكون عدواً لدوداً للأفكار العلمية الدينية كما كانت معروفة في الأوساط الكنسية الكاثوليكية ، وكان كذلك غير معجب بالفلاسفة اليونانيين العظماء من أمثال أفلاطون وأرسطو والسبب في ذلك يرجع إلى قناعته بعدم جدوى الطريقة التأملية التي إعتمدتها الفلسفة اليونانية القديمة . وكذلك كان بيكون يسعى إلى إزالة موقف القداسة الذي كان الأوربيون يتخذونه إزاء هؤلاء العظماء ويرى أن هذه القداسة هي أكبر عائقة أمام إنطلاقة العقلية الأوربية . ومن هذا المنطلق ، سعى بيكون بكل ما أوتي من قوة إل الإطاحة بهذا الإتجاه الذي يقدس هؤلاء اليونانيين العظماء . ومن أجل ذلك وضع بيكون برنامجاً للنهوض بالعلم الجديد أسماه « التمكين » العظيم The Great Instrauration لأنه يرمي إلى إعادة سيطرة الإنسان على الكون والطبيعة وفيه وضع برنامجاً للتعريف بالعلم الحديث وتبين الجوانب المختلفة التي يشتمل عليها ، ولقد سعى بكل ما أوتي من قوة لحمل الملك جيمس الأول ، ملك بريطانيا لتبني هذا البرنامج وإقرار ميزانية كبيرة للصرف عليه ولكنه لم يوفق إلى ذلك لأن الملك جيمس الأول لم يكن شخصية تقدمية تؤمن بضرورة تقدم الإنسانية ورقيها .

أما رينيه ديكارت ، فلقد أراد أن يؤسس صرحاً للمعرفة يقوم على أسس برهانية تماماً كما أسس أقليدس الهندسة على تلك الأسس . وبهذا يفوت الفرصة على الشكاك الذين يريدون أن يطيحوا بالفلسفة وبالدين على حد سواء . ولم ينجح في ذلك إلا نجاحاً محدوداً وخلف بعده منهجية الشك ونظريات جديدة في الرياضيات .

وأما جاليلو فلقد كانت طموحاته العلمية محدودة نوعاً ما إذا ما قورنت بطموحات كل من « بيكون » و « ديكارت » فلقد كان يرمي قبل كل شيء إلى الإطاحة بالمدرسة الوسيطة كما كان يرمي إلى تفنيد آراء المدرسيين وتصوراتهم العلمية وذلك بالقيام ببرهنة آراء كوبرنيكس عن مركزية الشمس والتبشير بآرائه

الشخصية عن طبيعة الكون ـ تلك الطبيعة التي كان يراها ممعنة في الميكانيكية الرياضية والتي تخلو تماماً من الأسطورة ومن التأثيرات الروحية المزعومة .

وجدت آراء فرانسيس بيكون صدى قوياً في بريطانيا خاصة وفي أوروبا عامة . وإستمرت منهجيته العلمية قوية الوضوح في النزعة التجريبية المادية عند كل من ديفيد هيوم وجون إستيوارت مل البريطانيين . وإلى جون إستيوارت مل ـ على وجه الخصوص ـ ترجع النظريات التجريبية المميزة للعلم الحديث . فلقد بذل جون إستيوارت مل جهداً كبيراً للوصول إلى بلورة فكرة الإستقراء كأساس للمنهجية العلمية ، وزعم أن الإعتماد على الإستقراء في التنبؤ بالنظريات والحقائق العلمية أمر عقلاني لأن الطبيعة تطيع وتذعن لمبدأ أساسي وهام ألا وهو مبدأ « إستمرارية الكون وإطراده » فالحاضر يشبه الماضي وكذلك المستقبل . وسوف يستمر الكون على ما هو عليه من قوانين طبيعية حاكمة ومسيطرة . ويعتبر إرنست ماخ (١٨٣٦ ـ ١٩١٦) وفلاسفة حلقة فينّا هم الورثة الطبيعيون لكل من فرانسيس بيكون ، وهيوم وإستيوارت مل . وبوجه خاص ، فقد حمل المنطقيون الوضعيون المنضوون تحت حلقة فينّا لواء العداء للدين وللميتافيزيقا حتى الثلاثينيات من القرن العشرين .

لقد حاول أولئك الوضعيون المنطقيون وضع حد فاصل بين العلم الصحيح والعلم الزائف ، في مجهود متجدد من أجل إقصاء الميتافيزيقا والدين عن مجال العلوم وعن صفة العلمية ووقف تلك « الصفة » الممتازة المحترمة على العلم الحديث وحده وقالوا أن التفرقة بين العلم الصحيح والعلم الزائف هي نفس التفرقة بين العبارة ذات المعنى والعبارة الخالية من المعنى . فالأولى علمية والثانية لا علمية وبعد ذلك تقدموا بمعيار (الإختبارية) .

The Verifiability Principle (٢) مبدأ الإختبارية

بحسب هذا المبدأ ، فإن أي عبارة تكون مفيدة وذات معنى فقط في حالة كونها إما تحليلية أو اذا كان في الإمكان إختبارها بالتجربة العملية وتكون العبارة خالية من المعنى إذا تعسر مثل هذا الإختبار في حقها ولم تكن تحليلية .

ولقد سادت هذه النظرية أكثر من عقدين من الزمان ، إلى أن جاء السير كارل بوبر Karl Popper فنقضه نقضا كاسحا وأثبت خطأه بما لا يدع مجالاً للدفاع عنه ومن الحجج الذي ساقها بوبر لتفنيد مبدأ الإختبارية هذا ، ما لاحظه من لجوء جماعة التحليليين النفسانيين إلى تدعيم آراءهم غير العلمية حول سلوك المرضى نفسيا إلى القول بأن الملاحظة التجريبية تؤيد ما ذهبوا إليه[١] .

وقدم بوبر نظرية بديلة لنظرية الوضعيين المنطقيين الإختبارية ألا وهي نظرية القابلية للتكذيب The Falsifiability (Theory) وحسب نظرية بوبر هذه الجديدة ، فإن أي نظرية تكون نظرية علمية إذا كان من الممكن أن تبين تجارب علمية (مسبقاً) حتى إذا أثبتت تلك التجارب تصبح نظرية باطلة وإذا لم تثبت تصبح النظرية قد تم برهانها وإختبارها فوجدت صحيحة .

وزعم بوبر أنه إذا ما عجزنا أن نعين مسبقاً تلك التجارب الحرجة الحاسمة فيما يتعلق بأي نظرية ، فإنه لا يمكن أن تسمى تلك النظرية موضع النظر بأنها علمية بأي حال من الأحوال.[٢]

غير أن آراء بوبر التفنيدية هذه ، هي الأخرى لم تسلم من النقد والتفنيد . فلقد قام الأستاذ إمريه لاكتوس الذي خلفه على كرسي الأستاذية المخصص

---

(١) Vide Godfrey Vesey: **Philosophy in the Open.** (ed.) pages 95 ft. Open University Set Book, Open University Press. (1974) Milton Koynes England.

(٢) Karl Popper: "The Logic of Scientific Discovery". Also Popper's "Conjectures and Refuta tions".

للمنطق والطريقة العلمية بجامعة لندن (مدرسة الإقتصاد) بتوجيه نقد لاذع لسلفه بوبر معترضاً على نظرية « التفنيد » التي قال بها بوبر معلناً أنها لا تعطي صورة صادقة لما يحدث بالفعل في مجال النظريات العلمية . وقال في مقال له :

« إن معيار بوبر يتجاهل صفة هامة من سمات النظريات العلمية . ذلك أنها ليست نهائية ولذلك فإن العلماء لا يلقون بالنظرية العلمية إلى قاع الطريق فقط لأن بعض الحقائق الجديدة تتناقض معها . بل أنهم في هذه الحالة يعمدون إلى إختراع فرض إسعافي لتوضيح وتفسير الحقائق الغير عادية والمناقضة لتلك النظرية . وإذا ما عجزوا عن الإتيان بمثل هذا الفرض الإسعافي فإنهم فقط يعلنون الحقائق الجديدة بإعتبار أنها « حالات شاذة » Anamadies ويتجاوزونها إلى مسائل أخرى ، متناسين وجودها لبعض الوقت .

إن العلماء يتحدثون عن وجود حقائق معاكسة للنظريات أو حتى مناقضة لها ولكنهم لا يتحدثون عن تفنيد النظريات العلمية المشهورة والثابتة . . . . ولو سأل بوبر أي عالم من أنصار نيوتن عن التجارب التي سوف تجعله يرفض نظريات نيوتن ، فإنه سوف يجد أن أولئك النيوتنيون مثل الماركسيين في تمسكهم بالنظرية وتعصبهم لها»[١] .

وأفكار لاكتوس هنا متشابهة إلى حد كبير مع أفكار الفيلسوف الأمريكي المعاصر ويلارد كواين (Willard V.O. Quine) ففي مقال كلاسيكي مشهور له ، ذهب ويلارد كواين إلى تشبيه برنامج العلم الحديث بالحقل المغناطيسي له قلب محصن من دوائر داخلية عزيزة التماسك وله هوامش وأطراف خارجية من دوائر متباعدة وضعيفة التماسك ، فالنظريات التي تقع في القلب (The core) يصعب

---

(١) A. Lakatos: "Science and Pseudo-Science," included in Godfrey Vessey's. (Philosophy in the Open).

جداً أن نضحي بها في وجه حقائق مناقضة لها . بل نعمد إلى تلك الحقائق فنجد لها تفسيراً علمياً يحفظ لنا نظريات القلب المحصنة (Core theories) والتي نتمسك بها ولا نرفضها في أول مواجهة لها مع حقائق جديدة مناهضة لها لأنها قد حققت ثبوتاً قوياً وتمتعت بتأييد علمي ثبوتي لفترة طويلة . وإذا لم نتمكن من إزالة الحقائق المناهضة هذه ، فإننا نعمد حينئذ إلى مراجعة البرنامج كله وربما نضحي ببعض النظريات التي تقوم على الأطراف لكي توطن الحقائق الجديدة ونادراً جداً ما نضطر إلى التضحية بنظريات القلب القوية التحصين والتمكن العلمي[١] .

وحول هذا المعنى نفسه ، يقول لاكتوس في مقاله المشار إليه أعلاه :

« ينبغي أن نقرر أن الوحدة العلمية Scientific Unit ليست هي الفرض العلمي المنعزل ولكنها مشروع بحث علمي قائم بنفسه (a research programme) وليس هو نظريات معزولة يبرهن عليها بنظام المحاولة والخطأ ولكنه برنامج كامل تقوم فيه النظريات الثانية في القلب (Core) وحولها فرضيات مساعدة كثيرة تقوم حولها في حلقات كبيرة إلى الخارج وتكون مهمة هذه الفرضيات المساعدة هي حماية نظريات القلب من أن ينالها التفنيد . ومن ناحية هامة أخرى ، فإن المشروع العلمي له جهاز مساعد مهمته الأساسية هي التصدي للحقائق المناهضة لنظريات القلب المحترمة علمياً بما لديها من سجل ثبوتي مهيب ويعمل هذا الجهاز لإيجاد حل لتلك الحقائق المناقضة للنظريات العلمية المحصنة في القلب . وهو مؤهل جداً للقيام بهذه المهمة لأن له مقدرة فائقة على حل الإشكالات العلمية المخالفة لنظريات المركز »[١] .

---

(١) Willard Van Orman Quine in: "Two Dogmas of Empiricism is published in his book: From a logical point of view pp. 2 off Harper and Row Publishers, 1953 (New York).

(٣) إتجاهات علمية معاصرة

لقد شهدت الساحة العلمية خطوات زاهرة في طريق التطور العلمي منذ النصف الأخير من القرن التاسع عشر . ولقد إنتظمت هذه الخطوات المجالات الرئيسية للعلوم في علوم الفيزياء والكيمياء والأحياء أما في مجالات الفيزياء فقد أحدث التقدم في مجالات (الثيرموداينمك Thermodynamics) تصورات جديدة في مفهوم الوحدات الحرارية ووحدات العمل مما مهد الطريق إلى توحيد هذه التصورات وفق نظام واحد شامل . كذلك أدت البحوث الجديدة في مجالات الكهرباء والمغناطيسا ـ ومن ناحية إجمالية ـ من تمكن الإنسان ـ ولأول مرة في تاريخه ـ من الإلمام الكبير بالقوانين التي تحكم العالم المادي وكذلك إحراز معرفة واسعة بالقوانين والخواص الكلية التي تميز المادة . ومن ناحية عامة فقد توحدت المفاهيم التجريبية والرياضية التجريدية في مجالات الابحاث الفيزيائية .

وأما في مجال الكيمياء فقد تمكن العلماء ـ بفضل أبحاث رجال مثل دالتون (Dalton) من تقسيم المادة إلى عناصر أولية ومركبات . كما تمكنوا من الإلمام الدقيق بخواص كل واحدة من هذه العناصر . كذلك تمكن العلماء من معرفة التكوين العضوي لهذه المركبات الكيماوية .

وأما في مجال علم الأحياء فلقد سيطرت عليه أبحاث شارلس دارون في مجال النشوء والإرتقاء وفي أصل الأنواع . لقد إستعان كل من دارون وصديقه (والسي) بمبدأ « البقاء للأصلح » الذي كان سائداً في عصر فكتوريا في إنجلترا .

لقد كانت فكرة التقدم تسيطر على العقلية الأوربية منذ بداية عصر التنوير في القرن الثامن عشر . ومن هنا فلقد كانت للعلوم الحديثة جاذبية طاغية لأنها بدأت هي الأكثر تأهيلاً لتحقيق التقدم المنشود . ولقد كان لها نصيب الأسد من الثناء في أنها كانت هي السبب الرئيسي خلف التقدم الذي تحقق بالفعل . كما كانت محط الآمال في مزيد من التقدم في المستقبل .

كان التصور الجديد للعلم أنه وليد البحث العلمي المنظم على نطاق جماعي من خلال مؤسسات علمية متفرغة ولم يعد متروكاً لأفراد هواة يعملون على إنفراد وفي إنقطاع وإنعزال من تيار التقدم العلمي المطرد . كذلك برزت الجامعات الحديثة إلى حيز الوجود وكانت لبنات صالحة لدفع عجلة البحث العلمي . فقد كان يقوم بالتدريس في تلك الجامعات علماء أكفاء ومتفرغون لمهام التدريس والبحث العلمي . ولقد سبقت الجامعات الألمانية جامعات أخرى في هذا المجال في الاهتمام بتنظيم البحث العلمي على أساس المؤسسات العلمية المتخصصة والمتفرغة والمدعومة من قبل الدولة والمؤسسات الخيرية ذات الإهتمام بالمسائل العلمية كموسسة روكفلر الأمريكية .

وكان من السمات البارزة للعلم الجديد هو إنفصاله التام عن مجال الفلسفة التأملية. وبالرغم من أن نظرية النسبية لأنشتاين وكذلك آراء ويرنر هايزنبرج (Wer-ner Heisenberg) قد ظلت تثير جدلاً فلسفياً حول طبيعة الفضاء الخارجي والزمن ومدى حتمية القوانين الطبيعية ، فإن التوجه العلمي الجديد على وجه الإجمال قد إتجه توجهاً صامتاً وشديد التصميم والإندفاع إلى الأمام . . إنه أضحى لا يتوقف لكي يجادل أو يناقش وإنما استمر نحو تقرير نظرياته وإقامة البرهنة التجريبية عليها ، ثم الإتجاه نحو مجالات أخرى متى فرغ من هذه البرهنة . ومتى ما تمت البرهنة التجريبية لتلك النتائج تحولت إلى حقائق علمية لا تحتاج إلى من يجادل عنها .

ومما يميز التطورات العلمية المعاصرة هو قيامه بدور الفروع المهجنة (Hybrids) في مختلف العلوم . فلقد برزت لأول مرة من هذه العلوم المهجنة .

(١) الكيمياء الحيوية Biocheneistry

(٢) الفيزياء الحيوية Biophysics

(٣) الحركية الحرارية Thermodynamics

(٤) المواد المشعة Radioactiirty

(٥) أشعـة إكس X — ray

(٦) النظرية النووية Atomic Theory

ولقد أحدثت هذه النظريات الجديدة إنقلاباً هائلاً في الآراء العلمية القديمة مما جعل من الضروري إعادة صياغة الكثير من تلك الآراء القديمة والنظريات وتحريرها من الإفتراضات الميتافيزيقية التي كانت تقوم في خلفياتها ولقد تشابكت الدراسات الكيمائية والفيزيائية وتداخلت إلى حد كبير وأصبح التحليل الكيمائي ضروري جداً للكثير من الأبحاث الفيزيائية . وبالمقابل فقد كان للتقدم الهائل في مجال الأبحاث الفيزيائية أثره الفعّال في إيضاح وتفسير الكثير من الظواهر الكيمائية وفي دفع الأبحاث الكيمائية إلى أبعاد كبيرة المدى والتوغل في الظاهرة الطبيعية . وبفضل هذه الأبحاث فقد تمكن الإنسان ـ ولأول مرة في تاريخه ـ أن يركب مواد صناعية (Synthetic Substances) كالبلاستيك والمنسوجات الصناعية .

ومن ناحية ثانية ، فلقد كانت لأساليب البحث الجديدة المبتكرة في مجالات الفيزياء والكيمياء نتائج باهرة في مجال علم الأحياء . فلقد أحدثت تلك الأساليب ثورة جديدة في عالم الأحياء كان من نتائجها الكثير من الإكتشافات العلمية لعوامل خفية لها أثرها في مجال الكائنات الحية مثل القتمينات والهرمونات والإنزيمات (Enzymes) .

ولقد إنعكست كل تلك الإكتشافات في مجال التقدم في العلوم الطبية مما سهل إكتشافات الكثير من الأدوية الناجعة لكثير من الأمراض المخيفة والفتاكة والتي ظلّت تهدد الإنسان بالشقاء وبالفناء سنين طويلة .

ولقد إستخدم الإنسان عامة والإنسان الأوربي خاصة هذه المعارف العلمية المستحدثة إستخداماً رائعاً فسيطر على الطبيعة وسخر الكون لمنافع الإنسان فجاءت التقنية الحديثة فغيرت الكون تغييراً جذرياً وأصبح الزمان والمكان ليست بذات

خطر على الإنسان وتحرر الإنسان من ربقة الفقر والمرض في البلاد التي إنتشرت فيها علوم التقنية الحديثة .

(٤) أهم النظريات العلمية الحديثة

(١) قوانين الحركة الثلاثة لاسحاق نيوتن :

لا يمكن فصل النظريات العلمية المعاصرة عن قوانين الحركة لنيوتن . فلقد حمل نيوتن علم الداينميك الذي أسسه جاليلو إلى آفاق رحبة . لقد بدأ جاليلو علم الداينميك عندما سأل : كيف تؤثر القوى على حركة الأجسام المادية ؟ وماذا تقول عن حركة جسم لم تسقط عليه قوى ؟ ثم وضع جاليلو مبدأ التوازن الثابت كما يلي :

« إذا كان هنالك جسم في حالة سكون فمحصلة القوى المسلطة عليه تساوي صفراً . فالجسم يجب أن يبقى ساكناً . إذن لكي تدوم حركة الجسم ، فلابد من إستمرار محصلة القوى المسلطة عليه » .

لقد عمم نيوتن هذا المفهوم بقانونه الأول وقال :[١]

« كل جسم يستمر في حالة السكون إن كان ساكنا والحركة على خط مستقيم وبإنطلاق ثابت إذا كان متحركاً ، مالم تؤثر عليه قوة خارجية فتغير حالته الحركية » ولما كانت حركة أي جسم يجب أن تنسب إلى محاور مرجعية معينة ، فقانون القصور الذاتي ، إذن ، ليس هو فقط نص قطعي حول تصرف أجسام معينة ، وإنما يذهب أبعد من ذلك . بالحقيقة يمكن وضع نصه على النحو التالي « توجد محاور مرجعية معينة ، حركة أي جسم ـ لا تؤثر عليه قوى خارجية ـ بالنسبة لها ، هي حركة بخط مستقيم وبسرعة ثابتة » .

---

(١) الدكتور طالب ناهي الخفاجي : النسبية بين نيوتن وانيشتاين ص ١٣٠ وما بعدها ، منشورات وزارة الثقافة والفنون بغداد سنة ١٩٧٨ .

ومن المسلم به الآن هو عدم إمكانية « برهنة » قانون القصور الذاتي بالطرق التجريبية المعروفة . ولما كان تعريف الجسم الحر « هو الجسم الذي لا يوجد بينه وبين أي جسم آخر تأثير متبادل » إذن فهو إما أن يكون معزولاً تماماً ، أو أن يكون الجسم الوحيد في الكون . وفي هذه الحالة لا يمكن مشاهدته لأن ذلك سيحدث تأثيراً متبادلاً بينه وبين المراقب الذي يشاهده . أضف إلى ذلك ، أن تعريف الخط المستقيم ليس بديهياً بالمفهوم الفيزيائي وفي الوقت ذاته فهو ليس مبهماً بالمفهوم الرياضي ولا يمكن تعميم قانون القصور الذاتي لأنه جاء من الخبرة . فعند تعميم أي قانون يجب أن تثبت صحته تجريبيا لجميع الحالات دون إستثناء . وعلى أية حال ، لقد فسر هذا القانون جميع الحركات التي يمكن مشاهدتها وإن إعتقادنا بصحته تنمو بإستمرار مع عدد الظواهر التي يستخدم دائماً في تفسيرها بنجاح .

قانون نيوتن الثاني والثالث :

وتتعلق قوانين نيوتن الثاني والثالث بمسألة مفهوم القوة وزخم الأجسام المادية التي يوجد بينها تأثير متبادل . فإذا إفترضنا وجود جسمين معزولين بينهما تأثير متبادل فقط فإن تغيير زخم أحدهما في فترة زمنية معينة ، يساوي ويعاكس تغيير زخم الآخر . ويمكن حينئذ صياغة القانون الثاني لنيوتن على النحو التالي :

$$F = dp \quad / dt$$

و (F) هي القوة التي تؤثر على الجسم وهي معدل تغيير زخم ذلك الجسم و (p) هي الزخم و (t) هي الزمن .

أما قانون نيوتن الثالث للحركة فيمكن التعبير عنه على النحو التالي : « عند تواجد تأثير متبادل بين جسمين فالقوة المؤثرة على أحدهما تساوي وتعاكس القوة المؤثرة على الآخر » .

(٢) النسبية عند إينشتاين :

وضع إلبرت إينشتاين عام ١٩٠٥ الخطوط العريضة لنظريته الشهيرة عن النسبية . وهذه النظرية تعتبر مثالا رائعاً على الإستنتاجات الهامة من التحليل الواضح للحقائق التجريبية . لقد أدرك إينشتاين النصين التاليين على أنهما حقائق تجريبية :

(١) إن سرعة الضوء في الفراغ لها نفس القيمة دائماً عند قياسها ، بغض النظر عن سرعة المصدر الضوئي نفسه أو عن حركة الملاحظ .

(٢) لا يمكن قياس السرعات المطلقة وإنما تتحدد فقط السرعات بالنسبة لجسم آخر هذان هما الفرضان الأساسيان لنظرية النسبية عند إينشتاين[1] .

ومن المستحيل إثبات هذين الفرضين مباشرة . فهما محط إجماع كل الحقائق التجريبية المعروفة . ونحن نعتبر أنه من الممكن ـ أحيانا رغم قلة الإحتمال ـ أن بعض التجارب قد تؤدي أحياناً إلى دحض أحد هذين الفرضين . ولكنهما مؤيدان بعدد كبير من المحاولات الفاشلة لدحضهما . بالإضافة إلى ذلك فهما أيضا يؤديان إلى إستنتاجات هائلة تم التحقق منها بالتجربة .

ربما إحتاج الفرض الثاني إلى بعض التفسير . من السهل قياس السرعات النسبية للأجسام فمقياس السرعة في السيارة يدلنا على سرعة حركة السيارة بالنسبة للطريق . وهذه السرعة ليست مطلقة ، فالأرض تتحرك نتيجة لدورانها حول محورها وأيضا حول الشمس ! وبمعرفة هاتين السرعتين يمكن عند الطلب إيجاد سرعة السيارة بالنسبة للشمس .

ولكن الشمس نفسها تتحرك في مجرتها ـ درب التبانة ـ ومركز هذه المجرة أيضا بالنسبة لنجوم أكثر بعداً ويبدو كما لو كان مستحيلاً أن نعرف سرعة محددة

(١) د. محمد عبدالرحمن مرحبا : إينشتاين والنظرية النسبية . ص ٧٣٩ دار القلم بيروت ـ لبنان .

مطلقة لجسم ما لأن كل شيء يتحرك ويمكننا فقط النص على مقدار سرعة أحد الأجسام بالنسبة لجسم آخر .

لقد جاءت النظرية النسبية بتصور جديد للكون . فهذا الكون ـ في منظور إينشتاين وفي ضوء النظرية العامة للنسبية ـ هو كون متناه وغير محدود ، مغلق على نفسه ، ثابت الحجم ، المادة فيه موزعة توزيعاً عادلاً ، ينحني على الكتل الكونية فيه بإبعاده المكانية الثلاثة ، والزمن بعده الرابع ، يسير بإتجاه خط مستقيم لا يشارك الأبعاد المكانية إنحناءها .

عندما ينبعث شعاع ضوئي من جسم في الكون يتكرر انحرافه عند مروده بالقرب من الكتل المادية الأخرى لعدد كاف من المرات فإنه قد يدور ويعكس إتجاهه . بحيث يعود إلى نفس النقطة التي بدأ منها وهذا يعني لو تصورنا أن رائد فضاء بدأ رحلته من الأرض وسار بإستمرار بإتجاه إحدى الخطوط الفضائية وهي الخطوط التي يتخذها شعاع الضوء مساراً له ، فإنه سيلاحظ ، خلال سفرته أن يبتعد شيئا فشيئا عن الأرض حتى يصل إلى أعظم بعد له ولكنه عندها ينزل إلى الأرض ، بعد أن مرت سفرته دون أن يصادف حواجز طبيعية يجد أنها فعلاً نفس كرتنا الأرضية التي بدأ منها سفرته . إذن فالكون غير محدود ولكنه متناه ومقفل على نفسه ، لأن رائد الفضاء عاد إلى نفس النقطة التي بدأ منها سفرته[1] .

(٣) نظرية المجال الواحد (Unified field Theory)

بعد النجاحات العظيمة التي حققها إينشتاين في جعل الزمان رفيقاً لأحداثيات المكان وفي تفسير قوي مجال الجاذبية على أنها نتيجة لإنحناء الفضاء ومكافئة الكتلة والطاقة ، بقيت قوى الكهربائية والمغناطيسية خارج إطار الفكرة

---

(١) د. طالب ناهي الخفاجي : النسبية بين نيوتن وإينشتاين ص ١١٩ .

الهندسية ، وعليه بدأ يبحث عن قانون عام ليكون أساساً لجميع قوانين القوى الفيزيائية المعروفة وهي :

أولا : قانون الجذب العام لنيوتن .

ثانيا : قانون كولوم والذي ينص على أن الشحنات الكهربائية تتجاذب أو تتناقر بقوة .

ثالثا : التجاذب أو التنافر بين قطبين مغناطيسيين .

هذه القوانين الثلاثة ، بالرغم من أنها تعبر عن ثلاث ظواهر مختلفة إلا أنها متشابهة في صورها . أن قوى الكهربائية والمغناطيسية جذبية وتنافرية في ذات الوقت وهذا يميزها عن القوة بين كتلتين ماديتين والتي هي جذبية فقط .

إن التشابه بين القوانين الثلاثة والذي إستنبط تجريبياً في أوقات متفاوتة ومن قبل علماء مختلفين ، دفعت إينشتاين إلى الإعتقاد بأن إستنباطها من نظرية موحده سماها نظرية المجال الموحد شيء يسير ويمكن التوصل إليه بسهولة .

ولقد قضى إينشتاين زهاء العشرين عاما يبحث عن إيجاد نظرية المجال الموحد ولكنه لم يتوصل إليها وكانت وفاته في سنة ١٩٥٥م .

أخطار التقدم العلمي :

لا شك أن القوى الجديدة التي فجرها التقدم العلمي المعاصر يمكن أن تشكل خطرا يتهدد مستقبل الإنسانية بالشقاء والفناء .

فلقد مكنت العلوم الحديثة الإنسان من إمتلاك أسلحة رهيبة فتاكة إذا لم تحكم السيطرة الأخلاقية عليها يمكن أن تنقلب وباءاً ودماراً تأتي على الأخضر واليابس وتدمر الإنسانية جمعاء .

كذلك فإن الأبحاث في مجال الكيمياء الحيوية وغيرها من العلوم قد فتحت آفاقا جديدة لسيطرة الإنسان على الطبيعة والكون ويهدد بإحداث تغييرات عميقة على سلوك الإنسان وعلى الخواص البيولوجية الموروثة والطبيعية لديه مما ينذر بشر مستطيل على حياة الإنسان نفسه وعلى حضارته وعلى البيئة الطبيعيةب حوله فتصبح هذه البيئة غير صالحة للحياة على سطح هذه الأرض .

كذلك فإن علوم الفضاء قد أتاحت فرصاً جديدة للسيطرة على الأرض وعلى الفضاء الخارجي وعلى مساحات هائلة من هذا الكون . ولكن التسابق على السيطرة على الفضاء يمكن أن يتمخض عن كارثة حقيقية على الإنسانية إذا لم يحط بضوابط أخلاقية صارمة .

(٥) حول منهجة العلوم الطبيعية

لا شك أن برنامج العلوم الجديدة كان برنامجاً ناجحاً إذا ما لوحظت آثاره المادية في تقدم الحياة وتسخير الطبيعة للإنسان وجعل الحياة المعاصرة سهلة وميسورة وأكثر زينة وجمالا ، كما ساهمت إلى حد كبير في المساهمة في القضاء على الأمراض وعلى الأوبئة وعلى الفقر والجهل والأمية في البلاد المتقدمة صناعيا ولكن يلاحظ أن العقلانية العلمية الحديثة ليست مقنعة تماما وليست كافية بالإشارة إلى الحقائق التالية :

(١) ظلت قطاعات كبيرة من البشر ـ في العالم غير الصناعي تعاني من الفقر والحرمان ، بل وتعاني من الظلم والتغول والإضطهاد بسبب هيمنة الحضارة الغربية والقيم التي تسود تلك الحضارة . تلك القيم التي قد لا تراعي العدل والإنصاف ولا تحترم حقوق الإنسان إذا كان هذا الإنسان ليس مواطنا غربياً أوربياً مما أدى ظهور الإستعمار الغربي بشكليه القديم والحديث وسيادة العقلية المادية الرأسمالية في تلك الحضارة الغربية .

(٢) ثانيا : أدى الإنفلات عن القيم وعدم التقيد بالعقل والحكمة إلى نشوء حروب مدمرة طيلة القرن العشرين ألحقت بالإنسانية دماراً لم تشهده في تاريخها الطويل . من ذلك الحربين العالميتين وحرب فيتنام والحرب الكورية والحروب العربية الاسرائيلية والحرب العراقية الإيرانية والحرب القيصرية في جنوب أفريقيا والغزو السوفيتي لأفغانستان .

(٣) ظلت المنهجية العلمية الحديثة لا تعترف باضفاء لقب « العلمية » إلا للعلوم التجريبية مما أدى إلى إفتقار وإزدراء العلوم التراثية وعلوم الأخلاق والأديان وإضطرت العلوم الإجتماعية إما إلى تبني المنهجية العلمية المادية أو إلى التراجع إلى المرتبة الثانية وهي مرتبة أقل من المرتبة العلمية التي ظلت حكراً للعلوم الطبيعية والرياضية ودونها في الهيبة والوقار والإحترام . وهذا الإتجاه إنعكس في النظرة الدونية إلى العلوم الإنسانية في الجامعات الغربية الحديثة وإلى المشتغلين بها ونجم عنه فقر هائل في الإسهامات في حقول العلوم الإنسانية .
وظلت الجريمة والعنف والتفرقة العنصرية والعدوان وإنحرافات الشباب والمخدرات والأوبئة الجنسية تجتاح العالم بدون أن يتصدى لها العلماء إلا في حدود ضيقة وغير كافية ولا تحتل الأسبقية في السياسات السائدة لدى القوى العظمى التي تتحكم في الإقتصاد وفي السيطرة على هذا العالم . ونظرة بسيطة إلى الميزانيات التي ترصد للحروب وللتسابق في إمتلاك أسلحة الدمار والتجسس تؤيد إفتقار الحضارة العلمية السائدة إلى منهجية أكثر رشدا وأكثر شمولا ورحمة بالإنسان الذي تفتك به المجاعة والأوبئة والحروب بغير رحمة أو هوادة .

قائمة المراجع

أولاً: المراجع العربية

١ ـ القرآن الكريم.

٢ ـ أبو الحسن الندوى: روائع اقبال، ط٤، كراتشي عام ١٩٨٣.

٣ ـ أبو حامد الغزالي: قانون التأويل، منشور مع معارج القدس، مكتبة الجندي، القاهرة عام ١٩٦٨.

٤ ـ أحمد شلبي: تاريخ الإسلام، جـ٤.

٥ ـ أحمد إبراهيم الشريف: الحتم والحرية في القانون العلمي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة عام ١٩٧٢.

٦ ـ أحمد أبو إسماعيل وسامي خليل محمد: الاقتصاد، دار النهضة العربية، القاهرة، عام ١٩٧٩.

٧ ـ أرسطو: السياسة، ترجمة لطفي السيد، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة عام ١٩٥٢.

٨ ـ أزفلد كولبه: المدخل إلى الفلسفة، ترجمة أبو العلا عفيفي، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة عام ١٩٥٥.

٩ ـ أميرة حلمي مطر: الفلسفة عند اليونان، دار النهضة العربية، القاهرة عام ١٩٧٧.

١٠ ــ أميرة حلمي مطر: فلسفة الجمال، الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة عام ١٩٨٤.

١١ ــ إميل بوترو: فلسفة كانط ، ترجمة عثمان أمين ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة عام ١٩٧١ .

١٢ ــ اندريه كريسون: ديكارت، ترجمة حسن شحاته سعفان، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة عام ١٩٦١.

١٣ ــ اندريه كريسون: ديكارت، ترجمة تيسير شيخ الأرض، بيروت عام ١٩٥٦.

١٤ ــ أنور الجندي: سقوط العلمانية، دار الكتاب اللبناني، بيروت عام ١٩٧٣.

١٥ ــ أنور الجندي: الشبهات والأخطاء الشائعة في الفكر الإسلامي، دار الإعتصام، عام ١٩٨١.

١٦ ــ الكسندر كواريه: ثلاثة دروس في فلسفة ديكارت، ترجمة يوسف كرم، المطبعة الأميرية، القاهرة عام ١٩٧٣.

١٧ ــ برتراند رسل: النظرة العلمية، ترجمة عثمان نويه، مكتبة الأنجلو المصرية، ط٢ ، القاهرة عام ١٩٤٩.

١٨ ــ برتراند رسل : نحو عالم أفضل ، ترجمة ومراجعة دريني خشبة وعبدالكريم أحمد ، دار العالمية للطباعة والنشر ، القاهرة عام ١٩٥٦ .

١٩ ــ برتراند رسل: تاريخ الفلسفة الغربية، جـ٢ ، ترجمة زكي نجيب محمود، لجنة الترجمة والنشر الجامعية، القاهرة عام ١٩٧٨.

٢٠ ــ برتراند رسل: حكمة الغرب، ترجمة فؤاد زكريا، جـ٢ ، عالم المعرفة، الكويت عام ١٩٨٣.

٢١ ـ توفيق الطويل: أسس الفلسفة، دار النهضة العربية، القاهرة عام ١٩٦٤.

٢٢ ـ توفيق الطويل: فلسفة الأخلاق، دار النهضة العربية، القاهرة عام ١٩٧٦.

٢٣ ـ ج. ديرنال: القلم في التاريخ، ترجمة فاروق عبدالقادر، المجلد الرابع، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت عام ١٩٨٢.

٢٤ ـ جاك شورون: الموت في الفكر الغربي، ترجمة كامل يوسف حسين، مراجعة إمام عبدالفتاح إمام، سلسلة عالم المعرفة، الكويت عام ١٩٨٤.

٢٥ ـ جوان روبنسون وآخر: مقدمة في علم الاقتصاد الحديث، تعريب فاضل عباس مهدي، دار الطليعة، بيروت عام ١٩٨٠.

٢٦ ـ جورج سارتون: تاريخ العلم، ترجمة إبراهيم بيومي مدكور وآخرون، دار المعارف بمصر عام ١٩٧٠.

٢٧ ـ جود: فصول في الفلسفة ومذاهبها، ترجمة عطية محمود هنا وآخر، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة عام ١٩٥٦.

٢٨ ـ جان بول سارتر: نقد العقل الجدلي، ترجمة عبدالمنعم الحفنى، مكتبة مدبولي، القاهرة عام ١٩٧٧.

٢٩ ـ حسن حنفي: في الفكر الغربي المعاصر، دار التنوير للطباعة والنشر، لبنان عام ١٩٨٢.

٣٠ ـ حسن كمال حسنين وآخرون: دراسات في أصول علم الاقتصاد، مكتبة عين شمس، القاهرة عام ١٩٧٥.

٣١ ــ ديكارت: مقال عن المنهج، ترجمة محمود محمد الخضيري، المطبعة السلفية ومكتبتها، القاهرة عام ١٩٣٠.

٣٢ ــ ديكارت: مبادىء الفلسفة، ترجمة عثمان أمين، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة عام ١٩٦٠.

٣٣ ــ ديكارت: التأملات في الفلسفة الأولى، ترجمة عثمان أمين، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة عام ١٩٦٩.

٣٤ ــ روبرت م. ماكيفر: تكوين الدولة، ترجمة حسن مصعب، دار العلم للملايين، بيروت عام ١٩٨٤.

٣٥ ــ ديورانت: قصة الحضارة، ترجمة زكي نجيب محمود، جـ٢ المجلد الأول، جامعة الدول العربية، القاهرة عام ١٩٧٣.

٣٦ ــ رمسيس يونان: الفن في القرن التاسع عشر، مقال منشور ضمن كتاب محيط الفنون، الفنون التشكيلية، دار المعارف بمصر عام ١٩٧٠.

٣٧ ــ زكريا إبراهيم: دراسات في الفلسفة المعاصرة، دار مصر للطباعة، القاهرة عام ١٩٦٨.

٣٨ ــ زكريا بشير إمام: جوانب فلسفية في مقدمة ابن خلدون، الدار السودانية، الخرطوم عام ١٩٨٥.

٣٩ ــ سيد إبراهيم الجيار: دراسات في تاريخ الفكر التربوي، مكتب غريب، القاهرة عام ١٩٧٧.

٤٠ ــ صبحي تادرس وآخرون: مقدمة في علم الاقتصاد، دار الجامعات المصرية، الاسكندرية، بدون تاريخ.

٤١ ــ صلاح الدين نامق: النظم الاقتصادية المعاصرة، دار النهضة، القاهرة ١٩٧٣.

٤٢ ــ طالب ناهي الخفاجي: النسبية بين نيوتن واينشتاين، منشورات وزارة الثقافة والفنون، بغداد عام ١٩٧٨.

٤٣ ــ طعيمة الجرف: نظرية الدولة والمبادىء العامة للأنظمة السياسية، جامعة القاهرة عام ١٩٧٨.

٤٤ ــ عبدالرحمن بدوي: ربيع الفكر اليوناني، مكتبة النهضة، القاهرة عام ١٩٥٦.

٤٥ ــ عبدالرحمن بدوي: خريف الفكر اليوناني، وكالة المطبوعات، الكويت عام ١٩٧٩.

٤٦ ــ عبدالرحمن بدوي: مؤلفات الغزالي، وكالة المطبوعات، الكويت عام ١٩٧٧.

٤٧ ــ عبدالرحمن بدوي: دور العرب في تكوين الفكر الأوروبي، ط٣، وكالة المطبوعات ودار القلم، ١٩٧٩.

٤٨ ــ عثمان أمين: ديكارت، مكتبة الأنجلو المصرية، ط٦، القاهرة عام ١٩٦٩.

٤٩ ــ عثمان أمين: رواد المثالية في الفلسفة الغربية، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة عام ١٩٧٥.

٥٠ ــ عزمي إسلام: جون لوك، دار المعارف بمصر عام ١٩٦٤.

٥١ ــ عزمي إسلام: اتجاهات في الفلسفة المعاصرة، وكالة المطبوعات، الكويت عام ١٩٨٠.

٥٢ ـ عبدالرحمن مرحبا : اينشتاين والنظرية النسبيـة ، دار العلم للملايين، بيروت عام ١٩٧٨ .

٥٣ ـ عبدالكريم أحمد: أسس النظم السياسية، جامعة القاهرة عام ١٩٧١ .

٥٤ ـ عبدالمنعم النمر: إسلام لا شيوعية، مكتبة غريب ، القاهرة عام ١٩٧٦ .

٥٥ ـ عز الدين إسماعيل: الفن والإنسان، دار القلم، بيروت عام ١٩٧٤ .

٥٦ ـ عدنان زرزور: محاضرات في الفكر والثقافة الإسلامية، المكتبة الحديثة، العين، ١٩٨٥ .

٥٧ ـ علي عبد المعطي محمد: ليبنتز فيلسوف الذرة الروحية، دار الكتب الجامعية، الأسكندرية عام ١٩٧٢ .

٥٨ ـ علي عبد المعطي محمد: بوزا انكيت قمة المثالية في انجلترا، الدار القومية للنشر، الأسكندرية عام ١٩٧٣ .

٥٩ ـ علي عبد المعطي محمد: تيارات فلسفية معاصرة، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية عام ١٩٨٤ .

٦٠ ـ علي عبدالمعطي محمد: الفردنورث هوايتهد ـ فلسفته وميتافيزيقاه، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية عام ١٩٨٠ . .

٦١ ـ علي عبدالمعطي محمد: الفكر السياسي الغربي، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية عام ١٩٨٥ .

٦٢ ـ علي عبدالمعطي محمد: أسس المنطق الصوري، مع آخر، دار المعرفة الجامعية، عام ١٩٨٤ .

٦٣ ـ علي عبدالمعطي محمد: المنطق ومناهج البحث في العلوم الرياضية والطبيعية، دار الجامعات المصرية، الاسكندرية عام ١٩٧٥ .

٦٤ ــ علي عبد المعطي محمد: السياسة أصولها وتطورها في الفكر الغربي، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية عام ١٩٨٣.

٦٥ ــ علي عبد المعطي محمد: رؤية معاصرة في علم المناهج، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية عام ١٩٨٥.

٦٦ ــ علي حنفي محمود: جدل العقل والوجود، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية عام ١٩٨٥.

٦٧ ــ عمر فروخ : تاريخ العلوم عند العرب ، دار العلم للملايين ، بيروت ١٩٨٠ .

٦٨ ــ فردريك معتوق: تطور علم اجتماع المعرفة، بيروت عام ١٩٨٢.

٦٩ ــ فؤاد زكريا: الجذور الفلسفية للبنائية، حولية كلية الآداب بجامعة الكويت عام ١٩٨٠.

٧٠ ــ فؤاد محمد شبل: حكمة الصين، جـ١ ، دار المعارف بمصر عام ١٩٦٧.

٧١ ــ كريم متى: الفلسفة الحديثة - عرض نقدي، منشورات جامعة بنغازي عام ١٩٧٤.

٧٢ ــ كرين بريتون: تشكيل العقل الحديث، ترجمة شوقي جلال ومراجعة صدقي خطاب، عالم المعرفة، الكويت عام ١٩٨٤.

٧٣ ــ لبيب عبدالساتر : الحضارات، دار المشرق، بيروت عام ١٩٨٣.

٧٤ ــ محمد بجاوي: من أجل نظام اقتصادي دولي جديد، منشورات اليونسكو، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر عام ١٩٨١.

٧٥ ــ ماك كالستر: مشكلة الحرية في التربية، ترجمة أمين مرسي قنديل، لجنة التأليف والترجمة، جـ١ ، القاهرة عام ١٩٤٩.

٧٦ ــ محمد ثابت الفندي: مع الفيلسوف، دار النهضة العربية، بيروت عام ١٩٧٤.

٧٧ ــ محمد الهادي عفيفي: في أصول التربية، الأصول الفلسفية للتربية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة عام ١٩٧٨.

٧٨ ــ محمد غنيمي هلال: النقد الأدبي الحديث، دار نهضة مصر، القاهرة عام ١٩٨١.

٧٩ ــ مصطفى سويف :الأسس النفسية للإبداع الفني في الشعر خاصة، دار المعارف بمصر، عام ١٩٥٩.

٨٠ ــ محمد عبدالرحمن مرحبا: مع الفلسفة اليونانية، منشورات العويدات، بيروت عام ١٩٨٠.

٨١ ــ محمد علي أبو ريان: الفلسفة اليونانية، جـ١، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية عام ١٩٨٥.

٨٢ ــ محمد علي أبو ريان: أرسطو والمدارس المتأخرة، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية عام ١٩٨٥.

٨٣ ــ محمد علي أبو ريان: الفلسفة ومباحثها، دار الجامعات المصرية، الاسكندرية عام ١٩٧٤.

٨٤ ــ محمد علي أبو ريان: الإسلام في مواجهة تيارات الفكر الغربي، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية عام ١٩٨٧.

٨٥ ــ محمد علي أبو ريان: فلسفة الجمال ونشأة الفنون الجميلة، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية عام ١٩٨٥.

٨٦ ــ محمد عماره: الإسلام والعروبة والعلمانية، دار الوحدة، بيروت عام ١٩٨١.

٨٧ ـ محمد فتحي الشنيطي: مقالة «في الفهم الإنساني» ـ تراث الإنسانية، المجلد الرابع، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة عام ١٩٦٦.

٨٨ ـ محمد مصطفى غالب: ديكارت، منشورات دار مكتبة الهلال، بيروت عام ١٩٧٩.

٨٩ ـ محمد مهران: مدخل إلى دراسة الفلسفة المعاصرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة عام ١٩٨٤.

٩٠ ـ محمد مهران: مدخل في الفلسفات المعاصرة، مؤسسة العين للإعلان والتوزيع والنشر، أبو ظبي عام ١٩٨٢.

٩١ ـ محمود زيدان: مناهج البحث الفلسفي، منشورات جامعة بيروت العربية، بيروت عام ١٩٧٤.

٩٢ ـ محمد السرياقوسي: التعريف بمناهج البحث العلمي، دار الثقافة، القاهرة ١٩٨٦.

٩٣ ـ منشورات جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، رقم ١٨، عام ١٩٨١.

٩٤ ـ مهدي فضل الله: فلسفة ديكارت ومنهجه، دار الطليعة، بيروت عام ١٩٨٣.

٩٥ ـ نازلي اسماعيل: الفلسفة الحديثة ـ رؤية جديدة، مكتبة الحرية الحديثة، القاهرة عام ١٩٧٩.

٩٦ ـ نجيب بلدي: ديكارت، دار المعارف بمصر، عام ١٩٥٩.

٩٧ ـ نور الله حاطوم وآخرون: موجز تاريخ الحضارة، جـ١، مطبعة الكمال بسوريا عام ١٩٦٥.

٩٨ ـ هـ. ج. ويلز: موجز تاريخ العالم، ترجمة عبدالعزيز توفيق جاويد، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة عام ١٩٦٧ .

٩٩ ـ هنتر ميد: الفلسفة أنواعها ومشكلاتها، ترجمة فؤاد زكريا، دار نهضة ، مصر القاهرة عام ١٩٦٩ .

١٠٠ ـ هربرت ريد: التربية عن طريق الفن، ترجمة عبدالعزيز توفيق جاويد، ومراجعة مصطفى طه، الهيئة العامة للكتب، القاهرة عام ١٩٧٠ .

١٠١ ـ و. أ. لستر سميث: التعليم ـ بحث تمهيدي، ترجمة رمزي مفتاح، ومراجعة حامد عمار، دار الفكر العربي، القاهرة عام ١٩٦٣ .

١٠٢ ـ يحيى هويدي: مقدمة في الفلسفة العامة، ط٩، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة عام ١٩٧٩ .

١٠٣ ـ يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، دار المعارف، القاهرة عام ١٩٤٦ .

١٠٤ ـ يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف بمصر، عام ١٩٥٧ .

١٠٥ ـ يوسف عز الدين عيسى: فصول في الأدب الحديث والنقد، دار العلوم للطباعة والنشر، الرياض عام ١٩٨٢ .

ثانيًا: المراجع الأجنبية

— Abott; F.F.: Roman Political Institution (Boston, 1901).

— Agnes Heller: Renaissance, Routledge and Kegan Paul, London & Boston, 1940.

— Ayer, A.J.: The Foundations of Empirical Knowledge, Macmillan and Co. Ltd, London, 1940.

— Ayer, A.J. and Winch, Raymond: British Empirical Philosophers, Locke and Others, Routledge, and Kegan, London, 1965.

— Ayer, A.J.: Philosophy in the Twentieth Century, Unwin Paperbacks, London, 1984.

— Aron, R.I.: John Locke, Oxford, London, 1937.

— Barker, E.: Principles of Social and Political Theory, london, 1965.

— Brayee: The Holy Roman Empire, New York, 1904.

— Bridoux; A.: Oeuvers et Letters de Descartes, Paris, 1949.

— Brehier, E.: Histore de la Philosophio, Tome II, Paris, 1929.

— Brubacher, John S.: Modern Philosophies of Education, Mcgraw-Hill Book Company, New York, London, 1969.

— Buckland and Arnold: Roman Law and Common Law (Cambridge, 1936).

— Barns, E.: Hand Book of Marxism, New York, Randam House, 1935.

— Burdehard, Jacob: The Culture of the Renaissance in Italy, London, 1980.

— Conway, R.S.: The originality of Cicero (Oxford, 1923).

— Charles Frankel: The Faith of Reason, Octagon Book, New York, 1969.

— Cole, G.D.: The Meaning of Marxism, London, 1948.

— Chappell, V.C.: Ordinary Language, Edited by Chappell, New Jersey, 1964.

— Contributions to Analytical Sychology, Kean Paul, 1942.

— Chadwick, Ibwen: The Secularization of the European Mind in the 19th Centenary, Cambridge Uni. Press, 1975.

— Dante: De Monarchia, Translated by F.C. Church, London, 1978.

— Dewey, J.: How we Think, Boston, Green & Co. U.S.A., 1921.

— Dunning: A History of Political Theories, from Luther to Montesquieu, the Macmillan Company and Co. Ltd, London, 1910.

— Eastman, M.: Marx and Lenin, The Science of Revolution, New York, 1927.

— Edwards; Paul and Arthur, P.: A Modern Introduction to Philosophy, New York Collier - Macmillan Ltd., London, 1973.

— Ebenstein: Great Political Thinkers, Oxford, 1972.

— Edwards; Paul: The Encyclopedia of Philosophy, Vol. 7-8, London, 1972.

— Elliott; W. and N.A. McDonald: Western Political Heritage, 8th Printing, Prentice-Hall, Inc., 1961.

— Feldman; V.: L'Esthetique Francaise Contemporaine, Alcan, 1936.

— Fry; R.: Vision and Design, Benguin Books, 1950.

— Flew; Antony: God and Philosophy, Hutchinson, Ltd, London, 1974.

— Fritz; K.V.: The Theory of the Mixed Constitution in Antiquity: A critical analysis of polybuis politial ideas, New York 1954

— Flew; Antony: A Dictionary of Philosophy, Pan Books, London, 1979.

— Garforth; F.W.: The Scope of Philosophy, Longman Group Ltd, London, 1971.

— Gettell; R.G.: History of Political Thought, London, 1924.

— Grant; A.J. and H. Temperly: Europe in the Ninteenth and Twentieth Centuary, Longmans, London, 1939.

— Hayward; F.H.: Marcus Aurelius, London, 1935.

— Gavin; F.: Seven Centuries of the Problem of Church, and State, Princeton, 1939.

— Hampshire; S.: The age of Reason, A Mentor Book, Published by the New American Library, New York, 1956.

— Hesse; Mary, B.: "Francis Bacon", in Critical History of Western Philosophy ed by O'Conner, Macmillan, London, 1964.

— Hoffding, Harald: A history of modern philosophy, Macmillan, London, Vol. 1., London, 1935.

— Haldane, Elizabeth S., G. Ross.: "Descartes and Spinoza" in Great Books of Western World, ed. by R.M. Ruchtchins, Vol. 31., Chicago, 1952.

— Hobbes: The Leviathan, Oxford 1946.

— John of Salibury: The State Man's Book, Translated by Diekinson, 1927.

— Kemp-Smith; N.: Descartes Philosophical Writtings, London, 1952.

— Lock, John: Lock on Politics, Religion and Education, by Cranston, Maurice, London, 1965.

— Lock, John: An Essay Concerning Human Understanding, ed by Pringlle, A.S. Pattison, Oxford, 1934.

— Lock, John: Two Tretaiates of Civil Government, Everyman's Library, 1924.

— Machiavelli: The Prince, Everyman's Library, 1908.

— Marsilio of Padua: The Defender of Peace, Translated by Alan Gerwirth, Columbia, University Press, 1952.

— Maxey: Political Philosophies, The Macmillan Company, New York, 1948.

— Marias; Julian: History of Philosophy, Dover Publications, Inc, New York, 1967.

— Mardirs; A.M.: The Origin and Development of Contemporary Philosophical Analysis, 1960.

— Modern Man in Search of Soul, Kegan, 1941.

— Meyer; F.: A History of Modern Philosophy, Americn Book Company, 1962.

— Murray; R.: The History of Science From Plato to the Present (New York, 1926).

— O'Connor; D.J.: Critical History of Western Philosophy, Collier Macmillan Co. Inc., U.S.A, 1964.

— O'Connor; D.J.: An Introduction to Philosophy of Education, Routledge & Kegan Paul, London, 1968.

— Peter Freund; S.P. & Denise, T.C.: Contemporary Philosophy and Its Origins, London, 1967.

— Popper Karl: The Logic of Scientific Discovery, London, 1951.

— Popper, Karl: Conjectures and Refutations, London, Routledge and Keganpaul, 1965.

— Rolef; J.: Cicero and his Influence (Boston, 1922).

— Russell; B.:: A history of Western Philosophy, Simon, New York, 1945.

— Ryan; John: Studies in Philosophy and Historyof Philosophy, The Catholic Uni. of America, Vol. 6., 1973.

— Roubiezek; P.: Existentialism For and Against, Cambridge, 1966.

— Sabine; G.H.: A History of Palitical Theory, New York, 1937.

— Stock; St.: Stoicism, London, 1908.

— Sohakian; William S. and Mabel Lewis: John Locke, A Division of G.K., Hall and Co., Boston, U.S.A., 1975.

— The Integration of the Personality, Kegan Paul, 1941.

— Turner; E.R.: Europe (1789-1920) Doubleday, Toronto, 1921.

— Wahl; J.: Etudes Kier Kegaardiennes, Vrin, Paris, 1949.

— Watling; J.L.: "Descartes" in a Critical History of Western Philosophy, Macmillan, London, 1964.

— Wright; W.K.: A history of Modern Philosophy, Macmillan Co., New York, 1947.

— Wedley; R.: Stoicism and its Influence, Boston, 1924

— Walban K.: Commentary on Polybius, Oxford, 1957.

— Willard; V.O.: From a Logical Point of View, Harper and Row Publishers, New York, 1953.

